

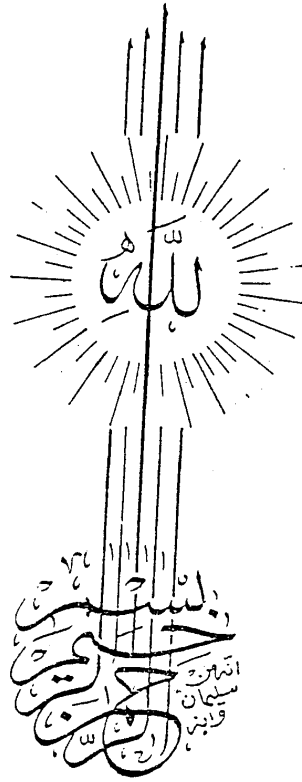
د. زينب محمود الخضيرى

# فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

٢٠٠٧

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
٢ شارع سيف الدين المهراني - النجالة  
ت : ٧٨٦٥٢٠٥ القاهرة









إهداء

---

للمستاذ الدكتور/ يحيى هويدي  
اعترافاً بفضلته وتقديرًا لتوجيهه السديد



## مقدمة

يظهر جلياً لمن يدرس ابن خلدون ويحاول الإحاطة بما كتب عنه ، أنه كان من المفكرين العرب الذين حظوا بقدر هائل من الدراسات المختلفة النوعيات . ولعل هذا التنوع مرجعه تعدد جوانب فكر ابن خلدون ، إذ بحث فيلسوفنا في فلسفة التاريخ وفي علم التاريخ وفي كل من علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي والاجتماعي كما بحث في الفلسفة السياسية وفي التصوف وله بعض المحاولات الجادة الرائدة في مجال علم الاجتماع حتى يمكن تلقيه بمؤسس علم الاجتماع . كما يلاحظ دارسو فكر ابن خلدون من جهة أخرى أن اهتمام الغرب به فاق بكثير كيناه وكما اهتمامنا نحن أصحاب الثقافة العربية به . إن الغرب هو الذي أعاد اكتشاف ابن خلدون في العصر الحديث ولعل أبسط وأوضح دليل تقدمه على هذا أن د عبد الرحمن بدوي عندما قدم ، في نهاية كتابه عن « مؤلفات ابن خلدون » الذي أصدره عام ١٩٦٢ بتكليف من المركز القومي للعلوم الاجتماعية والجنائية ، احصاء للبحوث المختلفة التي تناولت ابن خلدون سواء كانت في صورة كتاب أو مقال أو رسالة جامعية سجل أن عدد هذه البحوث مائتان وستة وسبعون بحثاً منها واحد وستون بحثاً باللغة العربية ومائتان وخمسة عشر بحثاً باللغات الأجنبية المختلفة . ولا بد أن هناك عشرات البحوث التي ظهرت بعد ذلك فالأيام تكشف دائماً عن جوانب جديدة في فكر ابن خلدون تستحق الدراسة ، فالمقدمة وهي التي تضمنت أهم هذه الجوانب الفكرية تبدو ككتز لا ينضب . ومن الكتب الجديدة التي ظهرت بعد هذا الإحصاء كتاب ايف لاکوست وهو بالفرنسية وعنوانه « ابن خلدون - نشأة

علم التاريخ وماضي العالم الثالث » وقد أصدره عام ١٩٦٦ وهو من أحسن الكتب التي تناولت ابن خلدون وتمتاز بالفائدة نظرات حديثة عصرية على فكر ابن خلدون. وهناك أيضاً كتاب د. محمد محمود ربيع الذي أصدره عام ١٩٦٧ بالإنجليزية ، وقد كان أصلاً رسالة للدكتوراه وهو بعنوان « النظرية السياسية عند ابن خلدون » ، وهو ممتاز بالدقة والموضوعية العلمية ، وهناك رسالة أخرى نشرت في كتاب عام ١٩٧٠ ، وهي الرسالة التي تقدم بها د. عبد الرازق المكي للحصول على الدكتوراه من جامعة الاسكندرية وهي بعنوان « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » . وهي رسالة شاملة لمعظم فكر ابن خلدون الفلسفي سواء كان سياسياً أو تاريخياً أو اجتماعياً . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب بوسكيه : « ابن خلدون - النصوص الاجتماعية والاقتصادية في المقدمة » الذي صدر عام ١٩٦٥ ، وهو عبارة عن مقدمة قيمة جداً وإن كانت قصيرة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة بعد ترتيبها حسب الموضوعات بحيث تعالج فكره الاجتماعي والاقتصادي . ويجب أن نذكر أيضاً كتاب د. محمد عزيز لحبابي بالفرنسية وهو بعنوان « ابن خلدون » ويتناول ابن خلدون من زاوية عصرية ، وقد صدر عام ١٩٦٨ ، وكذلك كتاب شارل سيسوي بالإنجليزية « فلسفة عربية للتاريخ » وهو عبارة عن مقدمة سريعة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة ، وقد صدر عام ١٩٦٣ ، ولا بد أن هناك بحوثاً أخرى تناولت ابن خلدون وصدرت بعد عام ١٩٦٢ أي بعد احصاء د. عبد الرحمن بدوي وإن لم استطع الوصول إليها ، فما زال العالم يهتم بابن خلدون وإن تفوق اهتمام الغرب به على اهتمام الشرق . . . للأسف !

ولقد تعرضنا في بداية دراستنا لمشكلة أساسية وهي موقف ابن خلدون من فلسفة التاريخ ومن علم الاجتماع فكان علينا أن نحدد هل كان فيلسوفاً للتاريخ أم كان عالماً اجتماعياً ؟ أم كان الاثنين معاً ؟ وترجع صعوبة القطع في المسألة إلى تداخل المجالين إلى حد كبير ، وخاصة إذا كنا نعتي بعلم الاجتماع بهذا العلم الذي ظهر في بداية القرن العشرين وأقول هذا لأن علم الاجتماع قطع شوطاً طويلاً في طريق الأخذ بمنهج البحث العلمي ، مما يجعله يختلف كثيراً عن فلسفة التاريخ التي تدور أساساً في فلك الفلسفة ، والفرق بين

علم الاجتماع وفلسفة التاريخ كما هو معروف هو أن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية ، سواء في حالة ثبوتها أم في حركتها ، بطريقة تجريبية بقدر الامكان ، بينما تدرس فلسفة التاريخ هذه الظواهر بطريقة أعم ، غير متباعدة بالزمان أو المكان ، تدرسها من حيث الغاية التي تسعى إليها والقانون المطلق الذي يتحكم فيها غير التاريخ وقد أوضحنا في بحثنا هذا أن ابن خلدون كان أساساً فيلسوفاً للتاريخ ، وإن كانت له بعض المحاولات الرائدة في علم الاجتماع . وفي الحقيقة يمكن اعتباره مؤسساً لعلم الاجتماع دون أن نعتبره عالماً اجتماعياً حقيقياً . وقد يبدو لأون وهلة أن في قولنا بعض التناقض ولكنني أوضح ذلك قائلة إن علم الاجتماع في بدايته كان مختلطاً أشد الاختلاط بالفلسفة ، فلم يكن قد استقل بعد عنها ليصبح فرعاً من فروع العلم . ولذا فأصحاب المحاولات الأولى في علم الاجتماع وعلى رأسهم بلا شك ابن خلدون يعدون فلاسفة تاريخ أكثر منهم علماء اجتماع ولقد أدرك الغرب ذلك ولذا كانت معظم بحوثه عن ابن خلدون تدور حول دراسته في فلسفة التاريخ .

أما الشرق فإن معظم البحوث العربية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين كانت تتمسك بكون ابن خلدون عالماً اجتماعياً لماذا ؟ ربما اقتضائاً ، وخاصة أن علم الاجتماع من العلوم الحديثة ، وربما لأنه لم يكن قد وقف بعد على مناهج بحث علم الاجتماع الحديثة وبالتالي خيّل إليه أن محاولات ابن خلدون هي من صميم علم الاجتماع ، على كل حال لقد بدأت البحوث في الشرق تدور في السنين الأخيرة حول فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون وتهتم بهذا الجانب من فكره .

تناولنا في هذا البحث « فلسفة التاريخ عند ابن خلدون » فحاولنا النظر لفكره من زاوية عصرية دون أن نجعله يقول ما لم يقله بالطبع ، ولذلك اعتمدنا دائماً على ذكر النصوص في تأييد آرائنا ، فهي الدليل القاطع على صحة الرأي . ولا شك في أن دراسة ابن خلدون من خلال مفاهيم معاصرة لا يعني تشويه فكره والتعسف في محاولة جملة عصرياً ، بل هي الوسيلة الوحيدة

للكشف عن ثرائه الحقيقي . والحق أن ابن خلدون لم يستطع أن يصل في تحليلاته الموضوعية الى نتائجها الطبيعية التي كان يمكن أن يصل اليها لو قدر له وعاش في عصرنا ، وذلك نظراً لظروف عصره ، لكنه على أي حال قد أعطانا مفاتيح بعض التحليلات أو بمعنى آخر أعطانا بعض المفاهيم العبقريّة التي سبق بها عصره أو التي جعلته مبشراً لكثير من مفكري العصر الحديث .

لقد طبق كما بينا مبدأ العلية على الدراسات الاجتماعية قبل مونتسكيو بأربعة قرون وإن كان قد صبغه بصبغة إسلامية . ولقد أبرز ابن خلدون قبل بودان بقرنين ، ( ومونتسكيو من بعده ) تأثير البيئة الطبيعية والمناخ على عادات وتقاليد الشعوب ، وعلى تقدمها الاقتصادي ، بل وتقدمها الفكري .

وتوصل قبل تارد الفرنسي الى القول بقانون التقليد . وأهم من هذا كله توصل إلى ما يشبه نظرية القيمة قبل ماركس بخمسة قرون . ولقد عقدنا مقارنة بينهما في هذا الصدد معتمدين على النصوص أيضاً ، حتى يظهر التشابه المذهل بين فكر هذين المتكبرين العظيمين . كما بينا التشابه بين نظرية تقسيم العمل عندهما أيضاً .

درس ابن خلدون الدولة في حالة ثبوتها وفي حالة تطورها . والدولة كتنظيم سياسي ، أو الدولة كما ينبغي أن تكون ، موضوع للفلسفة السياسية ، وقد تناولت عدة دراسات هذه الناحية من فكر ابن خلدون أما الدولة في تطورها عبر التاريخ فهي ضرب من ضروب دراسات فلسفة التاريخ ولقد أبرزنا التشابه بين نصوص ابن خلدون ونصوص الماركسيين في هذه المسألة .

ولقد أظهرت هذه المقارنات بوضوح الناحية الجدلية في فكر ابن خلدون . فالعصية التي درستنا باعتبارها العامل الأساسي المحرك للدولة منذ نشأتها ، لها مسار جدلي ، والدولة بدورها تخضع في تطورها للديالكتيك . والتطور عموماً عند ابن خلدون تطور ديالكتيكي كما سيتضح من دراستي . فكل شيء عند ابن خلدون ينشأ ، وينمو ، ويتطور ، ثم يتلاشى لتبدأ الدورة من

جديد ، ولكن من نقطة أكثر تقدماً ، ولذا فهو تطور لولبي أو حلزوني مثله مثل التطور عند ماركس .

رأى ابن خلدون أن التاريخ في سيره يخضع أساساً للعامل الاقتصادي . وبذلك يكون صاحب المقدمة هو المؤسس الحقيقي للمدرسة المادية التاريخية . وابن خلدون مثله مثل الماركسيين لا يفسح للأبطال أي دور في صنع التاريخ ، بل يرى أن الاقتصاد والطبيعة هما العاملان الأساسيان اللذان يتحكمان في سير التاريخ ويوجهانه .

وهناك جانب هام من فكر ابن خلدون المتعدد النواحي درس كثيراً وتناولناه مع ذلك بالدراسة لأهميته ، ألا وهو تفكيكه الديني ، فابن خلدون من تلاميذ الغزالي ، فهو من الأخذين بمذهب الأشاعرة الأوائل .

ولقد عتد كثير من الباحثين مقارنة بين سكيافيلي الفيلسوف الإيطالي الذي عاش في القرن السادس عشر وابن خلدون ، ولكننا لم نفعل ذلك لاعتقادنا بأن هناك اختلافاً شديداً بينهما ، إذ لم يضع هذا المفكر الإيطالي فلسفة للتاريخ بمعنى الكلمة ، بل حاول في كتابه الرئيسي « الأمير » أن يضع أسس الحكم ، ويبين كيفية إقامة الدول والتوسع فيها حتى يستطيع أن يتدي بأرائه من يريد من الحكماء . ولقد جاءت المبادئ التي وضعها غاية في القسوة وبعيدة كل البعد عن الأسس الأخلاقية . فبينما « الأمير » يخدم غايات عملية ، نجد « المقدمة » بعيدة كل البعد عن هذا الهدف .

ويقول لنا د. الحياي إن فلسفة التاريخ يجب ألا تعني تأملاً بحثاً لأنها مساهمة واقعية في فهم الماضي والحاضر ، من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهه . ولقد جاءت مساهمة ابن خلدون في فلسفته التاريخية في أنه جعلها تمد جذورها في المجتمع الكلي للناس وهم يعملون .

إن ابن خلدون ، كما سيتضح من الرسالة ، فيلسوف أقدمه على الأرض ، الأرض التي يعيش الإنسان على ظهرها ويعمل عليها ليسد احتياجاته . وابن خلدون آخر سلسلة المفكرين العظام الذي ظهرت في الحضارة العربية في

العصور الوسطى ، وهو يبدو كثمرة أرقى وأنضج من غيرها بطريقة فريدة في شجرة الحضارة العربية .

ونختتم كلامنا بما قاله جارودي في مقاله عن « ابن خلدون » في الهلال :  
« إن ابن خلدون واحد من هذه المصادر العظيمة الخصبة التي تفخر بها الاشتراكية العلمية اليوم بصفة عامة ، والتي يفخر بها الاشتراكي العربي بصفة خاصة » ، وهذا ما حاولنا بيانه في دراستنا لهذا المفكر العبقري الذي سبق عصره وما زال فكره حتى الآن يدرس ويسطع ويكشف دائماً عن جديد .



## الفصل الأول

---

حياة ابن خلدون ومؤلفاته



«من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلل الأدب العربي باسم من الملع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم إسماً ينسأه في تلالؤه ذلك الاسم . كان رجلاً منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان «دانتى» في الشعر ، وه بكون» في العلم بين أهل دينها ومعاصريها»<sup>(١)</sup> .

«كل من يقرأ المقدمة لا بد أن يعترف بأن حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف ، شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو»<sup>(٢)</sup> .

«ابن خلدون في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ لفلسفة التاريخ ، أما النص الثالث فهو لتويني المؤرخ الانجليزي المعاصر ، زمان ، ومكان»<sup>(٣)</sup> .

إن النصين الأولين للعالم الانجليزي روبرت فلنت ، أدق من أرخ لفلسفة التاريخ ، أما النص الثالث فهو لتويني المؤرخ الانجليزي المعاصر ،

---

R.Flint. History of the Philosophy of history. Edition W.Blackwood and Sons Ltd, (١) 1894, P.86.

Ibid, P. 157.

(٢)

A.Toynbee: A study of history-Vol III. Oxford University Press, London 1948, P. (٣) 323.

وصاحب نظرية هامة في فلسفة التاريخ . فمن هو ابن خلدون هذا الذي رفعه  
هذان العالمان إلى أرفع مراتب الفكر الانساني ؟

## ١ - حياته

(أ) نسبه واسرته :

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون . اسمه عبد الرحمن ،  
وكنيته أبو زيد ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون . وبدأ هو كتاب  
« التعريف » بالتعريف بنفسه ونسبه فيقول إنه « عبد الرحمن بن محمد بن  
محمد بن محمد ابن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن  
خلدون »<sup>(٤)</sup> . ويقول د. علي عبد الواحد وافي في كتابه « عبد الرحمن بن  
خلدون » ان ابن حزم ذكر في كتابه الشهير « جيزة أنساب العرب » أن اسرة ابن  
خلدون ترجع الى أصل يمني حضرمي وأنها تنسب الى وائل بن حجر وهو  
صحابي معروف<sup>(٥)</sup> . ولقد دخل خالد بن عثمان الذي اشتهر فيما بعد باسم  
خلدون وهو من أحفاد وائل بن حجر إلى الأندلس مع الغزاة العرب ، وأنشأ  
بيتاً في قرمونة . ثم انتقلت أسرة خلدون كما جاء في التعريف الى أشبيلية .  
وعندما استولى ابن « أدفونش » على أشبيلية انتقلت الأسرة الى تونس وذلك في  
منتصف القرن السابع الهجري<sup>(٦)</sup> . ولقد اشتهرت أسرة خلدون بالعلم وبالجاء  
وبتولي أعلى مناصب الدولة .

( ب ) العصر الذي عاش فيه :

كان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون هو نهاية العصور الوسطى  
وبداية عصر النهضة إذ عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي  
( الثامن الهجري ) . وكان هذا القرن فترة تغيرات تاريخية هائلة في الناحيتين

(٤) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً - نشر وتعليق محمد بن تاووت الطنجي - لجنة التأليف  
والترجمة والنشر سنة ١٩٥١ - ص ١ .

(٥) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب سنة ١٩٦٢ - ص ١٤ .

(٦) التعريف ص ٤ إلى ص ١١ .

السياسية والفكرية معا . فني أوربا كانت بشائر النهضة تلوح في الأفق ، أما بالنسبة للدولة الإسلامية فقد كانت هذه الفترة بالنسبة لها فترة تدهور وانحدار . فقد سقطت الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول بقيادة تيمورلنك . أما بالنسبة للأندلس فقد كان النصارى يتحفزون للقضاء على ما تبقى منها في أيدي المسلمين ، إذ كانت أهم مراكز الحضارة الأندلسية قد سقطت في أيديهم ، وأعني طليطلة وقرطبة وإشبيلية ، ولم يبق لديهم إلا قطعة صغيرة في الجنوب الغربي تكاد تنحصر في غرناطة وبين الرية وجبل الفتح . وكان « بنو الأحمر » هم الذين يحكمون المنطقة إلا أنهم كثيرا ما كانوا يتنافسون فيما بينهم على الحكم . هذا بالنسبة للأندلس ، أما بالنسبة لشمال أفريقيا - وهي التي تكون مع الأندلس المغرب العربي - فقد انهارت دولة الموحدين في آخر القرن السابع الهجري ، وانقسمت تلك المنطقة إلى ثلاث دويلات . فقامت في تونس وكان يطلق عليها عندئذ أفريقية دولة بني حفص وعاصمتها تونس وقامت دولة بني عبدالوادر في المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان ، وكانت هذه الدولة أضعف الدول الثلاث وأكثرها استهدافا للفتن والانقلابات ، بينما قامت دولة بني مرين وهي أقواها جميعا في المغرب الأقصى وعاصمتها فاس . ولم يقف الانقسام والتفتت عند هذا الحد بل قامت إمارات صغيرة في ظل هذه الدولة وخارجها على يد بعض الخوارج . وطبيعي أن هذا الانقسام الشديد كان من شأنه أن يؤدي إلى ثورات وانقلابات سياسية دائمة فلم تستقر دولة ولم يدم الحال لعرش<sup>(٧)</sup> . ووسط هذا الصخب كان أصحاب الدول يعيشون في بدخ شديد ويحاولون دائما جمع كبار الأدباء والمفكرين حولهم كنوع من الترف وكان ابن خلدون أحد هؤلاء المفكرين ، فقد عاش معظم حياته ملتصقا بأمير أو بآخر . فهو اليوم في خدمة أمير ، وغدا في خدمة سلطان آخر . هو دائما مع الأقوى يسير في ركابه حتى إذا كلفه هذا الانقلاب على صديق . والتعريف مليء بالأمثلة التي تدل على ذلك . ويقول لنا جاستون بوتول في كتابه الممتاز عن ابن

(٧) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون : حياته وراثته الفكرية - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٣ الى ٢٥ .

خلدون إننا قبل أن نحكم على أخلاقه وقيمه ونتهمه بسرعة التقلب وعدم الولاء يجب أن ننظر له في إطار الظروف التي عاش فيها ، ففي مثل ظروف الدولة الإسلامية حينذاك تكون الخيانة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي الخيانة الدينية لأن الشعور بالوطن لم يكن موجوداً نظراً للتفتت الشديد داخل الدولة الإسلامية في المغرب ، وكان الشعور الوحيد المقدس وقتذاك هو الشعور الديني<sup>(٨)</sup>.

#### (ج) حياته :

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ أو ٢٧ مايو ١٣٣٢ م<sup>(٩)</sup>. كان أبوه هو معلمه الأول كما جرت العادة في ذلك الوقت ، ثم قرأ القرآن على يد أستاذه أبي عبد الله محمد بن سعد بن برال . ثم درس العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي عدة أساتذة أهمهم أبو عبد الله محمد بن العربي الحصائري وأبو العباس أحمد بن القصار وأبو عبد الله محمد بن بحر . ودرس الحديث على يد شمس الدين أبي عبد الله الوادياشي ، ودرس الفقه على أيدي مجموعة من الأساتذة منهم أبو عبد الله محمد الجياني وأبو القاسم محمد القصير . كما درس العلوم العقلية أو الفلسفية وهي ما وراء الطبيعة والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية على يد أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأيلي وكان أعجابه بهذا الأستاذ شديداً<sup>(١٠)</sup> . كانت ثقافته موسوعية كما نرى ولكنه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى انقطع عن الدراسة ورمى بنفسه في خضم الحياة السياسية المضطربة التي كان يتميز بها المغرب العربي في ذلك الحين . أما لماذا ترك الدراسة فهذا ما يجيب عنه هو في التعريف وفي المقدمة إذا يقول إن الطاعون انتشر في البلاد سنة ٧٤٩ هـ فأتى على والده ومعظم أساتذته كما دفع بالآخرين إلى الفرار إلى المغرب الأقصى عام ٧٥٠ هـ<sup>(١١)</sup> . وفي رأيي أنه إلى جانب هذا السبب يوجد سبب آخر وهو حب

(٨) Bouthoul: Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale. Paris 1930. PP. 79 - 80.

(٩) التعريف ص ١٥ .

(١٠) التعريف ص ١٥ إلى ٦٦ .

(١١) المقدمة - المطبعة الأدبية في بيروت - طبعة ثانية - سنة ١٨٨٦ - ص ٢٩ .

ابن خلدون الشديد والذي لم يخدم أبدا للسفامرات والتنقل . وعندما استدعاه أبو محمد بن تافراكين صاحب الدولة الفهلي في تونس عام ٧٥٢ لكتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحق وهي : «وضع الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ مما بين البسمة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم (١٢) ، « بدأت رحلة السفامرات والمؤامرات في حياة ابن خلدون الحافلة . وعندما زحف أحد الأمراء الخفصيين على تونس ليشترع تراث آبائه من ابن تافراكين ونزعه في أوائل سنة ٧٥٣ هـ فر ابن خلدون خوفا إلى بسكرة وهي بلاد المغرب الأوسط . ثم تزوج خوالى عام ٧٥٤ هـ (١٣) . وعندما تولى أبو عنان الملك في المغرب الأقصى زحف على المغرب الأوسط واستولى على عاصمته تلمسان ، تقرب إليه ابن خلدون فقربه هذا منه وجعله ضمن مجلسه العلمي واستعمله في الكتابة عنه ، وكان هذا في عام ٧٥٦ هـ . وفي نهاية عام ٧٥٧ هـ اتهم بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لاسترجاع بجاية وهي من بلاد المغرب الأوسط ، فأمر السلطان أبو عنان بالقبض عليه ، وبتهم ابن خلدون الوشاة بالفساد ما بينه وبين السلطان . وكانت هذه عادته كلما اشترك في مؤامرة ضد أمير وفشلت ، فالوشاة دائما هم السبب ! يقول في التعريف « ثم اعتل السلطان آخر سبع وخمسين . . حتى اتهمني إليه أن صاحب بجاية معتمل في الفرار ليسترجع بلده ، وبها يومئذ وزيره الكبير عبد الله بن علي فانبعث السلطان لذلك ، وبادر بالقبض عليه ، وكان فيما اتهمني إليه أنني داخلته في ذلك ، فقبض علي وامتنعني وحسني وذلك في ثامن عشر صفر سنة ثمان وخمسين (١٤) » .

وعندما توفي السلطان في نهاية سنة ٧٥٩ هـ أطلق الوزير حسن بن عمر سراحه وإعاده إلى وظيفته . وفي أوائل عام ٧٦٤ هـ سافر إلى الأندلس ، إلى غرناطة ، وتقرب لسلطانها أبي عبد الله محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر

(١٢) التعريف ص ٥٥ .

(١٣) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب . القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٤٢ .

(١٤) التعريف ص ٦٦ - ٦٧ .

ثالث ملوك بني الأحمر وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة . وكانت تربط بينهما صداقة كما كانت تربطه أيضاً صداقة فكرية بوزير السلطان الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب . واختاره السلطان في العام التالي أي عام ٧٦٥ هـ للسفارة بينه وبين ملك قشتالة ، بترو الطاغية لأبرام صلح بينها . ونجح ابن خلدون في مهمته إذا أصبح رجلاً سياسة من الدرجة الأولى . وعرض عليه الطاغية البقاء عنده ومنحه أملاك أجداده في أشبيلية ولكنه رفض . يقول في التعريف : « فلقيت الطاغية بأشبيلية . وعينت آثار سلفي بها ، وعاملني من الكرامة بما لا مزيد عليه ، وأظهر الإغتياب بمكاني ، وعلم أولية سلفنا بأشبيلية ، وأثنى علي عنده طيبه إبراهيم بن زرر اليهودي . . . فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده ، وأن يرد علي تراث سلفي بأشبيلية ، وكان بيد زعماء دولته ، فتفاديت من ذلك بما قبله . . . »<sup>(١٥)</sup> رجع إلى غرناطة واستقدم أسرته وعاش فترة هدوء . إلا أنها لم تطل إذ سرعان ما أفسد أهل الوشاية ما بينه وبين الوزير الصديق الأديب لسان الدين بن الخطيب الذي لم يكن يطمئن لمكانة ابن خلدون لدى السلطان ، وربما خشي على مكانته لديه ، وحدثت الجفوة بين السلطان وبين ابن خلدون وفي نفس الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية يخبره أنه استولى عليها في رمضان سنة ٧٦٥ هـ ويدعوه إليه<sup>(١٦)</sup> .

وذهب إلى بجاية وهي ثغر من أعمال أفريقيا في منتصف سنة ٧٦٦ وكما يقول في التعريف واستقبله أميرها استقبالا حسنا وتولى فيها الحجابة وهي منصب يوازي رئاسة الوزراء في أيامنا هذه . وفي نفس الوقت كان يقوم بتدريس العلم في أثناء النهار بجامع القصبة<sup>(١٧)</sup> . كان إذن إلى جانب اشتغاله بالسياسة يشتغل بالعلم . وهكذا كان ابن خلدون دائماً يشغل نفسه بهذين المجالين معا فيشغلانه .

(١٥) التعريف ص ٨٤ - ٨٥ .

(١٦) التعريف ص ٩١ .

(١٧) التعريف ص ٩٨ .



ورغم كل الحفاوة التي لقيها من جانب السلطان الصديق فما كاد ينتصر عليه ابن عمه السلطان أبي العباس سلطان قسنطينة ويستولي على بجاية حتى انحاز له ابن خلدون وسلمه البلد باعتباره متولياً للحجاجة . ويبدو أن السلطان الجديد لم يطمئن لهذه الشخصية التي تنكر لسيدها لمجرد هزيمته ، تلك الشخصية التي تكون دائماً على استعداد للتعاون مع الأقوى وشعر ابن خلدون بذلك ففر إلى بسكرة معتمداً على صداقة تربطه بشيخها أحمد بن يوسف بن مزني .

يقول ابن خلدون في التعريف « وجاءني الخبر بذلك ( يقصد مقتل أبي عبد الله ) ، وأنا مقيم بقصبه السلطان ، فتفاديت من ذلك ، وخرجت إلى السلطان أبي العباس فأكرمني وحباني ، وأمكنته من بلده ، وأجرى أحوالي كلها على معهودها ، وكثرت السعاية عنده في ، والتحذير من مكاني ، وشعرت بذلك ، فطلبت الأذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك ، فأذن لي بعد لأي ، . . . وقصدت بسكرة ، لصحابة ببني وبين شيخها أحمد بن يوسف ابن مزني » (١٨) .

إستقر هو وعائلته نحو ست سنوات في بسكرة غادرها خلالها عدة مرات لانجاز بعض الأعمال في البوادي أو في المدن . وقد أصبح نتيجة لاحتكاكه المستمر بالبدو خبيراً كبيراً في شئونهم وأصبحت له سيطرة كبيرة عليهم . وتلك المعرفة الوثيقة بالبدو وبطبيعتهم وبطبيعة مجتمعاتهم هي التي ساعدته على وضع نظريته المبكرة عن العصبية وعن تكوين الدولة . ولقد ساعده أيضاً ذلك التفهم العميق للبدو في توجيههم لخدمة السلاطين الذين كان يشايهم فخدم بذلك على التوالي سلطان تلماس أو المغرب الأوسط « أبو حو » سلطان المغرب الأقصى عبد العزيز . إلا أن هذا النفوذ القوي على العشائر أثار مخاوف صاحب بسكرة وخشي أن يزول نفوذه على القبائل تماماً ولذلك عمل على إبعاده .

شمر ابن خلدون بذلك، فقرر الرحيل وهو وأسرتـه إلى تلمسان حيث السلطان عبد العزيز ، إلا أن هذا السلطان الصديق توفي وابن خلدون في الطريق إليه وحل محله ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن . وعلم صاحب المقدمة أن البلاط قد تحول من تلمسان إلى فاس سنة ٧٧٦ هـ كما عرف أن أبا حمز قد تمكن من استرداد تلمسان فذهب إلى فاس<sup>(١٩)</sup> . وبعد عدة مغامرات انتهت بسجنه ثم الإفراج عنه ، رأى أن تصور المغرب كلها لم تعد صالحة له فذهب إلى غرناطة لدى السلطان ابن الأحمر . كان ذلك سنة ٧٧٦ هـ وكانت هذه الرحلة رحلته الثانية إلى الأندلس إلا أن بلاط فاس خشي دسائسه فطلب من سلطان غرناطة تسليمه إليه فابن السلطان إلا أنهم توصلوا إلى اتفاق أرضى جميع الأطراف وهو عودة هذا السياسي المغامر إلى المغرب<sup>(٢٠)</sup> . عاد إذن إلى تلمسان واستقر بها مع أسرته وكان ذلك في عيد الفطر في ٧٧٦ هـ . ويبدو أنه وقد قارب الخمسين من عمره قد أزهقته الحياة السياسية القلقة التي عاشها ، أو يبدو أنه قد اشتاق إلى حياة خالية من الاضطرابات ، حياة كلها تأمل وتفكير وخلق . وفعلًا قرر ابن خلدون التفرغ للتأليف فنزل عند أصدقائه بني عريف في أحد قصورهم في قلعة بني سلامة حيث قضى مع أسرته حوالى أربع سنوات .

يقول ابن خلدون متحدثًا عن ذلك في التعريف : « ولحقت بأحياء أولاد عريف وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة من بلاد بني توجين ، فأقمت بها أربعة أعوام ، متخليًا عن الشواغل كلها ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة ، فسالت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتحضت زبدتها ، وتألفت نتائجها »<sup>(٢١)</sup> .

وتقع قلعة ابن سلامة هذه في مقاطعة وهران وهي تابعة لبلاد الجزائر

(١٩) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص ٧٢ .

(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٧٦ .

(٢١) التعريف ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

حاليا . أما الكتاب الذي يشير إليه فهو كتاب « العبر » ومقدمته التي يتحدث عنها هي المقدمة الشهيرة جدا التي قدم بها لكتابه التاريخي مضمنا إياها أسسا جديدة لعلم التاريخ . وبقي ابن خلدون في قلعة ابن سلامة حتى عام ٧٨٠ هـ واضطر لتركها لشعوره بحاجة إلى الاطلاع على بعض الكتب الموجودة في تونس لتكملة كتابه هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان قد اشتاق إلى تونس ، ويبدو أنه في الحقيقة قد اشتاق إلى حياة المغامرات أي الحياة السياسية .

أقام فترة في تونس يعمل بالتدريس ويكمل تأليف كتابه بتكليف من سلطانها ، ولقد أكمل نسخة فعلا وأهداها إلى هذا السلطان ، وقد عرفت هذه النسخة فيما بعد باسم النسخة التونسية . ومرة أخرى شعر ابن خلدون بالوشايات تحاول افساد الصداقة التي تربطه بالسلطان أبي العباس . وأود أن أذكر هنا أن ابن خلدون ، كثيرا ما كان يتهم بالوشايات كذبا ، بينما السبب الحقيقي في غضب سلطان أو أمير عليه هو اشتراكه ضد هذا أو ذاك في مؤامرة تطيح بالعرش ، إلا أنه كثيرا ما كان يشير فعلا حسد وبغية رجال البلاط ، لعلهم الوفير ، وبشخصيته الغريبة ، وخبرته الواسعة ، وكل هذه صفات اكتسبها من حبه للعلم وإقباله عليه ، ومن اشتغاله بالسياسة لمدة طويلة ومن رحلاته العديدة المليئة بالمغامرات . أقول شعر ابن خلدون بالوشايات فطلب من السلطان ، واعتقد أنه فعل ذلك هروبا من الموقف ، السماح له بتأدية فريضة الحج . وترك البلاد فعلا في شعبان عام ٧٨٤ هـ ونزل مرسى الاسكندرية في أول شوال عام ٧٨٤ هـ ، ولم يواصل رحلة الحج بل رحل إلى القاهرة التي استقر فيها حتى وفاته أي بقي فيها أكثر من عشرين سنة ، وهذا أمر عجيب بالنسبة لابن خلدون الذي لا يطبق الإستقرار .

وبهرته القاهرة عندما جاءها في أول ذي القعدة ، يقول عنها في التعريف « فرأيت حاضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الدر من البشر وإيوان الإسلام ، وكرسي الملك ، تلوح القصور والأواوين في جوه ، وتزهر الخوانك والمدارس بآفاقه وتضيء اليذور والكواكب من علمائه ،

قد مثل شاطئ بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء يستقيم النهر والعلل  
سيحة» (٢٣) . وكان يحكم مصر السلطان الظاهر بركات . ولما علم طلاب  
العلم بمجيء ابن خلدون الف كثير منهم حوله فجلس يدرس لهم بالجامع  
الأزهر كما يقول في التعريف (٢٣) . وتعادته تقرب إلى سلطان البلاد ، وطلب  
منه مساعدته في احضار أسرته ليستقر في مصر ، وفعل له السلطان ما يريد ،  
إلا أنها غرقت كلها وهي في الطريق إليه . وولاه السلطان التدريس في مدرسة  
القمحية بعد أن هلك بعض مدرسيها كما جاء في التعريف (٢٤) . ثم ولاه  
منصب قاضي قضاة المالكية في مصر بعد أن غضب على من كان يشغل هذا  
المنصب . يقول في ذلك : « وينا أنا في ذلك ، إذ سخط السلطان على قاضي  
المالكية في دولته ، لبعض النزعات فعزله ، وهو رابع أربعة بعدد المذاهب ،  
كل منهم قاضي القضاة ، ... فلما عزل القاضي المالكي سنة ست وثمانين  
اختصني السلطان بهذه الولاية تاهيلا لمكانتي وتنويها بذكرتي» (٢٥) . ويقول ابن  
خلدون إنه كان عادلا في ممارسة القضاء إلى أبعد حد : « ووفيت جهدي بما  
أمني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة ، ولا يزعجني عنه جاه ولا  
سطوة ، مسويا في ذلك الخصمين» (٢٦) . ويبدو أن القضاء كان فاسدا في مصر  
في ذلك الوقت إذ كان يحكمه الهوى وتسيطر عليه المصالح الشخصية فحاول هو  
اصلاحه بقدر الإمكان . ولكن هذا الحال لم يستمر طويلا إذ تفاقم غضب  
فقهاء وعلماء مصر لتولي أجنبي منصب القضاء وهو أهم المناصب بالنسبة  
إليهم ، فحقدوا عليه وأطلقوا الإشاعات من حوله . يقول في التعريف :  
« ... وأغروا بني الخصوم فتنادوا بالظلم عند السلطان ... فكثر الشغب عليَّ  
من كل جانب وأظلم الجوييني وبين أهل الدولة» (٢٧) .

(٢٢) التعريف ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢٣) نفس المرجع السابق ص ٢٤٨ .

(٢٤) التعريف ص ٢٥٣ .

(٢٥) التعريف ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٢٦) نفس المصدر السابق ص ٢٥٤ .

(٢٧) نفس المصدر السابق ص ٢٥٩ .

ولقد نوه ابن خلدون في التعريف في عدة فقرات بعدله وبشدة احترامه للفضاء . ويبدو أن كلامه هذا صحيح إذ يقول أبو المحاسن ابن تغري بردي المؤرخ المصري المعاصر لابن خلدون ، مشيراً إلى ولايته للفضاء في « المنهل الصافي » (٢٨) : « فباشره بحرمة وافرة ، وعظمة زايدة ، وحدث سيرته ودفن رسائل أكابر الدولة ، وشفاعات الأعيان فأخذوا في التكلم في أمره » . وانتهى الأمر بعزله من هذا المنصب في السابع من جمادي الأول سنة ٧٨٧ هـ أي بعد عام واحد فقط من ولايته . انقطع مرة أخرى للتدريس والتأليف ، إذ عينه السلطان أستاذاً للفقهاء المالكي في المدرسة الظاهرية البرقوقية عند افتتاحها سنة ٧٨٨ هـ . وتولى في محرم عام ٧٩١ هـ منصب كرسي الحديث بمدرسة صلغتش . وبعد أن توفي السلطان الظاهر برقوق عينه ابنه الناصر فرج مرة أخرى في منصب قاضي قضاة المالكية . ثم عزل منه في منتصف عام ٨٠٣ هـ وعاد مرة أخرى إلى الاشتغال بتدريس العلم وتأليفه .

وفي أوائل عام ٨٠٣ هـ جاءت الأنباء أن تيمور أوغمر كلاً يسميه ابن خلدون قد هاجم الشام بجيوشه واستولى على حلب وأنه في طريقه إلى دمشق . أسرع السلطان بجمع جيوشه وتوجه إلى الشام مصطحباً ابن خلدون . وصلوا إلى دمشق بينما تيمور في طريقه إليها بعد أن ترك بعلبك ودارت المعارك بين الجانبين لأكثر من شهر حتى جاءت السلطان الأخبار من مصر تقول إن انقلاباً على وشك الحدوث خلعه ، فأضطر هذا إلى الرجوع إلى بلاده . وفي غيبة السلطان استطاع الفريقان التفاوض واتفق العرب مع « عمر » على فتح المدينة من الغد وعلى « تصرف الناس في المعاملات ودخول أمير ينزل بمحل الإمارة منها ويملك أمرهم بعد ولايته » (٢٩) .

وهنا لم يترك ابن خلدون الفرصة . . . فيها هو فاتح منتصر أمامه ، وبها هي الفرصة متاحة للاتصال به . وتم له ذلك . ويصف لنا ابن خلدون في

(٢٨) المنهل الصافي ج ٢ - ص ٣٠١ نقلاً عن عبد الله عنان : ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري - القاهرة ١٩٥٣ .

(٢٩) التعريف ص ٢٦٨ .

التعريف تلك المقابلة والجو المحيط بها بطريقة كوميدية فعلا ، ولا أدري إن كان حقيقة يقصد ذلك<sup>(٣٠)</sup> ولما أدرك تيمور سعة معارفه طلب منه وصفا تفصيليا للمغرب العربي إذ قال له « أحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها ، أفاصيحها وأدانيها ، وخبالة وأنهاره وقراه وأمصاره حتى كأني أشاهده ، فقلت يحصل ذلك بسعادتك ، وكتبت له بعد انصرافي من المجلس لما طلب مني ذلك وأوفيت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثنتي عشرة من الكراريس<sup>(٣١)</sup> . أكان ابن خلدون يدرك أن تيمورلنك إنما طلب منه ذلك ليوقف على الوقائع الجغرافية لتلك البلاد فيسهل عليه فتحها ؟ لا أدري . . ولكن مهما كان الأمر فأعتقد أن ابن خلدون لم يكن ينظر للأمور من تلك الزاوية القومية وإنما كان كل ما يهيمه هو الاتصال بالمتنصر وصاحب الموقف . وكان يتوقع الكثير من هذا الفاتح ، لكنه لم ير منه شيئا فترك كل شيء وعاد إلى القاهرة مرة أخرى . وهناك استرد منصب قاضي قضاة المالكية في أواخر عام ٨٠٣ هـ ( في شعبان على وجه التحديد ) ، ثم عزل منه في رجب عام ٨٠٤ هـ . ولقد تولى هذا المنصب ثلاث مرات بعد ذلك وفي كل مرة كان يعزل منه نتيجة للحرب الدائرة بينه وبين خصومه ، إلا أنه في المرة الثالثة لم يمهل العمر ليعزل ، فلو طالبت حياته لكان هناك احتمال لعزله . وتوفي هذا العبقري في ٢٥ من رمضان عام ٨٠٨ هـ ( أي ١٩ من مارس ١٤٠٦ م ) . ولقد حدث ذلك فجأة ودفن في مقبرة الصوفية ، خارج باب النصر بالقاهرة<sup>(٣٢)</sup> .

وكان عمره حينئذ أربعاً وسبعين سنة ميلادية أو ستاً وسبعين سنة هجرية وأقول هذا لأن الأوروبيين الذين تناولوا حياته يحسبون عمره بالتاريخ الميلادي بينما يحسبه المؤرخون العرب المعاصرون له بالتاريخ الهجري .

وخلال الأربع والعشرين سنة الهجرية التي مكثها في مصر ظل يراجع

(٣٠) نفس المصدر السابق ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٣١) نفس المصدر السابق ص ٣٧٠ .

(٣٢) عبد الرحمن بدوي : مؤلفات ابن خلدون - منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية سنة ١٩٦٢ - ص ٢٧ .

مؤلفه الضخم « العبر » فأضاف إليه عدة فصول ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية في المشرق وتاريخ الدول القديمة ، والدول النصرانية والأعجمية ووصل في سرد أحداث المشرق والأندلس والمغرب حتى أواخر القرن الثامن الهجري . وقد أضاف أيضا بعض فصول أو بعض فقرات إلى المقدمة ونقح كتاب التعريف ، ثم قدم نسخة من كل هذا إلى سلطان مصر ، وأرسل نسخة أخرى إلى سلطان المغرب الأقصى أبي فارس عبد العزيز . وتسمى هذه النسخة بالنسخة الفارسية وهي النسخة التي طبعت على أساسها جميع الطباعات الموجودة في العالم العربي (٣٣) .

ولو أردنا تلخيص هذا العرض لحياة ابن خلدون ، والذي قدمته حتى تكون فكرة واضحة عن كثرة رحلاته وتنقلاته وكثرة الشخصيات التي تعرف عليها واحتك بها ، وهي من كبار شخصيات ذلك العصر ، لو أردنا ذلك لقلنا إن حياته تنقسم عموما إلى أربع مراحل ، أو أربعة أدوار :

١ - الدور الأول وهو دور الدراسة حتى سن العشرين أي من عام ٧٣٢ هـ إلى ٧٥٢ هـ وقد قضاها في تونس .

٢ - الدور الثاني أي دور العمل السياسي واستمر أكثر من عشرين عاما وهو يمتد من ٧٥٢ هـ إلى ٧٧٦ هـ .

٣ - الدور الثالث وهو دور التأمل والتفكير في قلعة ابن سلامة عند أولاد بني عريف . ولقد استمرت هذه الفترة أربع سنوات فقط حتى نهاية ٧٨٠ هـ .

٤ - الدور الرابع وهو دور الإنصراف إلى التدريس والقضاء . وفيه اكتفى بالتدريس في تونس من عام ٧٨٠ هـ إلى عام ٧٨٤ هـ أما في مصر فقد زاول الإثنيتين معا . وتمتد هذه الفترة من عام ٧٨٤ هـ إلى وفاته عام ٨٠٦ هـ وفي هذه الفترة الطويلة التي قضاها في مصر نقح التعريف ( وهناك من يقول إنه كتبه كله فيها ) والمقدمة وبقية كتاب العبر .

(٣٣) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص ١٢٣ - ١٢٥ .

#### (د) ابن خلدون والفكر المصري

كانت الفترة التي قضاها ابن خلدون في مصر أقل مراحل حياته اضطراباً وقلقا وتنقلاً ولكنها - وهذا شيء عجيب - كانت أقلها إنتاجاً فكرياً . ولم يؤثر ابن خلدون تأثيراً يذكر في الفكر المصري ويبدو أن ذلك إنما يعود إلى عدم رضاه المجتمع المصري عن وضع ابن خلدون ومناصبته إياه العداء لتوليئه أحد مناصب الدولة الهامة وهو أجنبي ، وأعني بعدم تأثيره في الفكر المصري أننا لم نر له تلاميذ أو مفكرين أخذوا عنه وساروا في طريقه واستكملوا مثلاً ، بحوث المقدمة . إلا أن هذا لم يمنع فريقاً من العلماء المصريين من الترحيب به ومن تقديره أعظم التقدير ، فيصفه المؤرخ المصري الشهير تقي الدين المقرئ في كتابه « خطط المقرئ » بـ « شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة . . » ويقول عن مقدمته في « العقود الفريدة » : « لم يعمل مثلاً ، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد مثلاً ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهم ، توفقت على كنه الأشياء وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعتبر عن حال الوجود وتنبيء عن أصل كل موجود ، بلفظ أبهى من الدر التنظيم ، والطف من الماء سرى به التسيم » (٣٤) .

أما أبو المحاسن بن تغري بردى فيقول عنه في كتابه « المنهل الصافي » : « ولأه الملك الظاهر برقوق قضاء القضاة المالكية بديار مصر في يوم الاثنين تاسع عشر جمادى الآخر سنة ست وثمانين وسبعمائة فباشره بحرمة وافرة وعظيمة زائدة وحمدت سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان فأخذوا في التكلم في أمره ، ولا زالوا بالسلطان حتى عزله في يوم السبت سابع جمادى الأول سنة سبع وثمانين وسبعمائة » (٣٥) .

أما الحافظ بن حجر فقد قال عنه ، مثلاً لفريق الأعداد ، في كتابه « رفع

(٣٤) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون . حياته وتراثه الفكري - القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٠٣ . ١٠٦

(٣٥) المنهل الصافي ج ٢ الورقة ٣٠٠-٣٠٢ نقل عن المرجع السابق ص ٢١٤-٢١٥ .



الأصر عن قضية مصر : « قرره الملك الظاهر برفوق في قضاة المالكية بالديار المصرية فباشرها مباشرة ضعبة ، وقلب للناس ظهر المجن وصار يغرر بالصفح ويسميه الزج فاذا غضب على إنسان قال زجوه فيصفع حتى تحمر رقبته . قرأت بخط البشبيشي كان فصيحاً ، منوهاً جميل الصورة ، حسن العشرة ، وخصوصاً إذا كان معزولاً . أما إذا وُفِّي فلا يعامل بل ينبغي أن لا يرى » (٣٦) .

ويقول عنه شمس الدين السخاوي في كتابه « الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع » نفس الكلام تقريباً .

وواضح من هذه النصوص أن الآراء لم تكن متفقة بصده وإن كان أغلبها ، كما جاء في كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون ، تميل إلى مياجته .

وبعد أن استعرضنا حياته نود أن نتحدث عن مؤلفاته وعما جاء فيها حتى يسهل علينا الكلام عن « ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ » وهو موضوع دراستنا .

## ٢ - مؤلفاته

لنبدأ بمؤلف ابن خلدون الرئيسي وهو كتاب « العبر » لأنه يتكون من ثلاثة مؤلفات : نفس الكتاب ومقدمته التي عرفت فيما بعد بإسم المقدمة بل واستقلت عن الكتاب الأصلي ، وأخيراً « التعريف بابن خلدون » وقد ذيل به أصلاً ابن خلدون كتابه التاريخي وإن انفصل هو الآخر فيما بعد .

( أ ) « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » (٣٧) .

ما معنى كلمة العبر التي تطلق كنوع من الاختصار على الكتاب ؟

(٣٦) نقلاً عن عبد الله عنان في ابن خلدون وحياته وراثته الفكري ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٣٧) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - ستة أجزاء طبعة بولاق سنة ١٨٦٧ .

يقول لنا ايف لا كوست في كتابه القيم عن ابن خلدون وهو الذي اظهر فيه ابن خلدون مبشرا بالمادية التاريخية ، يقول في هذا الكتاب وهو بعنوان « ابن خلدون - نشأة علم التاريخ وماضي العالم الثالث » : إن كلمة عبر جمع عبرة والكلمة أصلا مشتقة من عبر أي مر من نقطة إلى أخرى ، وتخطى عقبة . وكثيرا ما يستخدم الفلاسفة والمتصوفة هذا اللفظ للإشارة إلى النفاذ إلى فكرة أو التقاط الحقيقة العميقة لأمر من الأمور وامكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية عليا . وأحيانا تعني الكلمة التخلص من الظواهر المادية للوصول إلى الجوهر . ويبدو أن ابن خلدون بتكوينه الفلسفي كان يشير إلى هذا المعنى الأخير ، وبذلك يكون معنى عنوان كتابه : الكتاب الذي يسمح بتخطي الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وطبائه الداخلية<sup>(٣٨)</sup> ، أما محسن مهدي والذي وضع كتابا بأكمله عن ابن خلدون كفيلسوف للتاريخ فيقول في هذا الكتاب شارحا كلمة « العبر » إن كلمة عبرة تستخدم عادة بمعنى الحكمة أو القول المأثور أو المثل . ويوحى هذا الاستخدام بأنه توجد وراء هذا اللفظ حكمة يمكن إدراكها أو العمل بها . أما في القرآن والأحاديث النبوية فقد استخدمت هذه الكلمة بمعنى العبرة التاريخية أي الحكمة التي يمكن استخلاصها من التاريخ ، أي من الماضي . ولقد اضطر المؤرخون المسلمون إلى أن ينظروا إلى التاريخ من زاوية معينة بسبب هجوم رجال الدين عليهم . إذ كان هؤلاء يعتقدون أن التاريخ يجب أن يكون مثله مثل القصص لمجرد تسلية والا منعه ، فهم لا يسمحون بأي حال من الأحوال لأي شيء أن يشغل المؤمنين عن دينهم وعن الأخلاق الحميدة وعن ممارسة الشعائر الدينية . ولذا لجأ المؤرخون المسلمون إلى حيلة طريفة وهي سرد التاريخ وكأن هدفهم هو استخلاص العبر والمواعظ والحكم منه . وعندما وضع ابن خلدون لفظة « العبر » في عنوان كتابه ( وهي الكلمة الرئيسية فيه بحيث يمكن الاكتفاء

---

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun, Naissance de L'histoire, Passé du tiers monde. Fran- (٣٨)  
cois Maspero-Paris 1966-PP. 198-199.

باطلاقها عنوانا للكتاب ) كان في ذهنه كل هذه المعاني : المعنى العام والمعنى الذي جاء في القرآن والاحاديث الدينية والمعنى الذي اعطاه المؤرخون للتاريخ . وكان في نية ابن خلدون في بداية الأمر تغطية كل التاريخ العالمي في كتابه ، كان ينوي أن يخلق عبر احداث الماضي منذ بدايتها حتى ينتهي بها إلى عصره . وكان يريد بالذات أن يحكي تاريخ الفترة التي اختبرها هو شخصيا ، اي تدهور العالم الاسلامي عامة والمغرب الاسلامي خاصة . ولكنه اكتشف بعد قليل أن هذا ليس هو هدفه الوحيد . لماذا ؟ لأنه لو كان ما قلته هو الموضوع الوحيد الذي اراد ابن خلدون تغطيته في كتابه لاستعمل كلمة « تاريخ » كعنوان لكتابه ولكانت مناسبة أكثر من غيرها ولكنه في الحقيقة كان يريد أن يتعلم من التاريخ ، ولا يكتفي بمجرد التحليل فوقه . كان يزمع أيضا تفسير التاريخ والكشف عن أسواره من خلال المقارنات وتحليل طبيعة وأسباب الاحداث التاريخية وتناول التاريخ بهذه الطريقة لا يجعل من الاحداث الخارجية الموضوع الأساسي أو هدف البحث ، إنها تصبح فقط المادة التي يمكن أن نستخلص منها القوانين العامة التي تحكمها وهذه القوانين بدورها تفسر الاحداث ببيان طبيعتها وأسبابها . إن العبرة هي الجسر الذي يعبره عقل المؤرخ منتقلا من الاحداث التاريخية إلى طبيعتها وأسبابها ثم يعود مرة أخرى ليعبره راجعا إلى نفس الاحداث لتفسيرها . عندئذ غالبا ما يصبح استعمال ابن خلدون لكلمة عبرة مرادفا لكلمة نظر أو فهم ولتعبير تفسير الاحداث التاريخية من خلال القيم الذي ينبغي إليه النظر . إن مدلول عبرة لا يشير فقط إلى الوصلة التي تصل بين التاريخ والحكمة بل يشير أيضا إلى الطريقة التي ينظر بها للتاريخ بهدف فهم طبيعته ويهدف استخدام المعرفة التي اكتسبت من كل هذا في الحياة العملية (٣٩) .

والمؤلف كما قلنا عبارة عن ثلاثة كتب ، الكتاب الأول ويشمل مقدمة قصيرة ثم عرضا للكتاب الأول هذا . ويسمى هذا الجزء بالمقدمة وهو في مجلد

Muhsin Mahdi: Ibn Khaldoun's Philosophy of history. G. Allen and Unwin Ltd. (١٩٦٩)  
London 1957-PP. 65-71.

واحد . الكتاب الثاني وقد وقفه ابن خلدون على « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبظ واليونان والروم والترك والإفرنجة »<sup>(٤٠)</sup> . ويقع هذا الكتاب في أربعة مجلدات من الثاني إلى المجلد الخامس . وكعادة المؤرخين المسلمين السابقين عليه افتتح الكتاب عن الكلام في أصل الخليقة وأنساب الأمم المختلفة معتمداً في ذلك على الروايات المنقولة عن العهد القديم وعلى ما نقل عن المؤرخ اليوناني هيردوت ، وإن كان يشك أحياناً في صحة هذه الروايات . ثم تحدث في الكتاب أيضاً عن تاريخ العرب في الجاهلية ، واليهود واليونان والفرس معتمداً في معظم الأحيان على المؤرخ ابن العميد . أما الجزء الأكبر منه فدراسة للدولة الإسلامية والدول المتصلة بها حينذاك . وقد تناول أيضاً بالدراسة ظهور الإسلام وحياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وعصر بني أمية وعصر بني العباس ، وتاريخ الفاطميين في المغرب وفي مصر ، وتاريخ القرامطة وتاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى مبدأ دولة بني الأحمر في غرناطة ، ودولة الإسلام في صقلية ، والدول النصرانية في أسبانيا وتاريخ بني بويه والترك والسلاجقة والحروب الصليبية ودول المماليك في مصر . ويعد مجيئه إلى مصر راجع الكتاب كله فأضاف إلى هذا الجزء كثيراً من الحقائق التي لم يكن يعرفها وذلك بعد أن اطلع على مراجع في مصر لم تكن متوفرة لديه قبل ذلك .

أما الكتاب الثالث فقد تناول فيه « أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول »<sup>(٤١)</sup> .

أي يتناول فيه تاريخ شمال أفريقيا . ويقع هذا الكتاب في مجلدين ، السادس والسابع . وبشيء من التفصيل نقول إنه تناول فيه تاريخ البربر وقبائلهم الشهيرة مثل زناته ونواته ومصمودة والبرانس منذ أقدم عصورها حتى

(٤٠) المقدمة ص ٦ .

(٤١) المقدمة ص ٦ .

عصره ، كما تناول تاريخ المرابطين والموحدين وشما يمثلان الدول الإسلامية في شمال إفريقيا . كما تحدث عن تاريخ الدول البربرية التي عاصرها مثل دولة بني حفص ، وبني عبد الواد ، ودولة بني مرين : وقد نفح هذا الكتاب أيضاً ونمو في مصر ، ولذلك وصل في سرد تاريخ الدول البربرية حتى عام ٧٩٦ هـ بعد أن كان قد توقف عند عام ٧٨٣ هـ في النسخة الأولى (٤٢) .

ويتميز هذا الكتاب بمنهج يختلف عن مناهج كثير من الكتب التاريخية السابقة على كتابه ، إذ كان الغالب في المؤلفات التاريخية الإسلامية قبله أن توضع في صورة جداول تاريخية حسب السنوات فتجمع حوادث كل سنة في جدول واحد مهما اختلفت الدول والبلاد والمواقع . أما ابن خلدون فقد استخدم طريقة أكثر دقة إذ كان يتبع تاريخ كل دولة على حدة من بدايتها إلى نهايتها فيكون فهم التسلسل بذلك أبسر وأسرع . وقد سبقه - ولا ننكر ذلك - إلى هذه الطريقة آخرون من المؤرخين المسلمين مثل ابن عبد الحكم في كتابه « فتوح مصر وأخبارها » والمسعودي في « مروج الذهب » والواقدي في « فتوح مصر والشام » . يقول د . علي عبد الواحد وافي في تقديمه للمقدمة التي أشرف على نشرها ، إن ابن خلدون يتميز عن كل هؤلاء ببراعته في التنظيم ، والربط بين الأحداث ، وبالوضوح والدقة في ترتيب الموضوعات كما يمتاز بمحاولة تطبيق المنهج الذي تحدث عنه في المقدمة وهو النقد التاريخي أي التأكد من صحة الأخبار الموجودة في كتب المؤرخين السابقين عليه قبل أن يأخذ بها ، فإذا رآها لا تتفق مع قواعد المنطق أو القوانين الطبيعية أو الاجتماعية رفضها . وأقول إنه « حاول » تطبيق هذا المنهج ولم أقل إنه طبقه تماماً لأنه في الحقيقة لم يلتزم به طوال الوقت . وهذا مما يؤخذ عليه . واعتقد أن للرجل عذره ، فقد وضع منهجاً جديداً تماماً وكان أول من حاول تطبيقه ، ولذا فقد توجد بعض ثغرات في تلك المحاولة لأنها الأولى من نوعها إلا أن هذا لا يقلل إطلاقاً من قيمة المنهج ولا من قيمة ابن خلدون كمفكر .

(٤٢) مقدمة ابن خلدون - نشر وتحقيق وتقديم علي عبد الواحد وافي - الجزء الأول الطبعة الثانية - لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٥ - ص ١٤٤ - ١٤٧ .

ولقد نوه بالجزء الذي يتناول فيه كمؤرخ الممالك النصرانية في أسبانيا وتاريخ دولة بني الأحمر في غرناطة الكثيرون من علماء الغرب المحدثين وعلى رأسهم Dozy «دوزي» الذي قال في كتابه «أبحاث في تاريخ أدب أسبانيا في العصور الوسطى»: «إن رواية ابن خلدون لتاريخ النصراني في أسبانيا منقطعة النظر». ولا يوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها، ولم يوفق أي عالم من هؤلاء في تدوين تاريخ هذه الدول في مثل الدقة والوضوح اللذين يتسم بهما تاريخ ابن خلدون»<sup>(٤٣)</sup>.

ويقول بوتول عن نفس الكتاب: «بدون كتاب ابن خلدون كنا سنجعل اليوم تاريخ شمال أفريقيا منذ الفتح الإسلامي حتى القرن الرابع عشر. إلا أن الدور الذي لعبه ابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادي: فقد أراد أولاً أن يقدم عمل مؤرخ يتخطى إطار البلد الذي يعيش فيه ليكتب تاريخاً عالمياً، وهو عمل هائل وفريد في هذه الفترة في بلد إسلامي، إلا أنه كان يريد بالذات أن يقدم عملاً فلسفياً وذلك بتحليل معارفه التاريخية»<sup>(٤٤)</sup>. أما المؤلف الانجليزي هيوارت فيقول في كتابه «الأدب العربي»: «إنه لا يعرف كتاباً يستحق الدراسة أكثر من كتاب العبر بالنسبة لأي إنسان يريد أن يفهم تاريخ الدول الإسلامية إلا أن جهل ابن خلدون التام بتاريخ الجمهوريات التي قامت في اليونان وتاريخ تكوين الامبراطوريات الرومانية ينقص كثيراً من قيمة أفكاره عموماً، وإن كان هذا لا يمنع كون تاريخ الدول الإسلامية الذي قدمه لنا عظيم القيمة»<sup>(٤٥)</sup>.

أما في الموسوعة الإسلامية فقد جاء عن «العبر» تحت عنوان ابن خلدون

Dozy: Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen age P. 60.

نقلًا عن علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٥ - ص ١٤٨.

G.Bouthoul: Ibn Khaldoun, sa Philosophie sociale Paris 1930, P. 1-2. (٤٤)

Ch Huart: Littérature arabe Librairie Armand Colin, Paris, 1902-P. 349. (٤٥)

«إن كتاب العبر الذي نشر في القاهرة في ١٢٨٤ هـ يمثل عملا شاملا في عصره ورغم أن بعض أجزائه ليست على نفس مستوى أغلبيته إلا أن بعض أجزائه عظيمة فببر نتيجة خمسين سنة من الخبرة والملاحظة والدراسة»<sup>(٤٦)</sup> ومن العيوب التي نجدها في كتاب «العبر» ، والتي ذكرت في دائرة معارف البستاني ، الأخطاء بالنسبة للأعلام وتركه أحيانا بياضا في بعض الصفحات كما أن ابن خلدون أسقط مئات السنين من التاريخ لم يذكر عنها شيئا . ورغم هذا النقد فإن المقال لا ينفي عظمة الكتاب<sup>(٤٧)</sup> .

ولنا أن نتساءل الآن متى كتب ابن خلدون «العبر» ؟ يقول لنا عبدالرحمن بدوي في كتابه «مؤلفات ابن خلدون»<sup>(٤٨)</sup> أن ابن خلدون عندما تحدث في تلك المسألة كان غامضا ، وكل ما قاله لنا إن المقدمة كتبها في خمسة أشهر تنتهي في منتصف عام ٧٧٩ هـ . ولكن متى أُلّف بقية العبر ؟ لا ندري إلا أننا ندرك من خلال سطور التعريف أنه عندما رحل إلى تونس تاركا قلعة ابن سلامة كان يريد في الحقيقة الإطلاع على بعض المراجع التي تنبئه في وضع كتاب العبر . لا بد إذن أنه كتب بعضه في هذه القلعة ، أي فيما بين عامي ٧٧٦ هـ و ٧٨٠ هـ ، ثم استكمل في تونس بعد هذا التاريخ ولقد أطلق على هذه النسخة اسم الرواية التونسية ، سواء بالنسبة للمقدمة أو لما كتبه من العبر . ولقد استكمل ابن خلدون بقية الكتاب في مصر ويطلق على هذه النسخة اسم النسخة المصرية وهي التي كتبها فيما بين شوال ٧٨٤ هـ و ٨٠٨ هـ أي حتى عام وفاته .

#### ( ب ) المقدمة :

المقدمة هي مقدمة كتابه التاريخي «العبر» ولكن نظرا لأهميتها انفصلت عن الكتاب الأصلي وأصبحت تطبع وتدرس وترجم بمفردها . فما هي تلك

Encyclopédie de L'Islam - Tome II, P.419.

(٤٦)

(٤٧) دائرة معارف البستاني - المجلد الأول ص ٤٦٦ .

(٤٨) عبد الرحمن بدوي : مؤلفات ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٣٥ - ٣٧ .

المقدمة وكيف نقلت إلينا في العصر الحديث بعد أن طرأنا النسيان أربعة قرون ؟ لعل أجمل عبارة أدبية ، وإن خلت من الدقة الموضوعية ، تعبّر عن عظمة المقدمة هي التي جاءت على قلم المؤرخ التركي مصطفى نعيما الذي قال في كتابه « تاريخ نعيما » : « كثر لا قاع له مليء بجواهر العلوم ولآلئ الحكم » . وقد جاء في الموسوعة الإسلامية فيما كتبه للفريد بل تحت اسم ابن خلدون أن المقدمة « التي تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربية تنجز بلا جدال أبرز الأعمال الفكرية في تلك الفترة من حيث سمو الفكر ووضوح العرض ودقة الحكم »<sup>(٤٩)</sup> . وقال عنها شكيب أرسلان<sup>(٥٠)</sup> : إن مقدمة ابن خلدون خزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية ، ولو أردنا ذكر كل ما قيل في مدح المقدمة على أعلام كبار مفكري العالم لشغل ذلك كل هذه الدراسة ولذلك فإننا نكتفي بتلك الأقوال التي تلقى بعض الضوء على عظمة المقدمة . وهذا المؤلف هو الذي منح ابن خلدون كل شهرته العريضة وهو الذي جعله يدرس حتى يومنا هذا باهتمام حقيقي مثلما يدرس كبار مفكري الإنسانية على اختلاف العصور ، إذ تضمن أسسا نظرية مبتكرة في فلسفة التاريخ وتكوين المقدمة من :

- ١ - خطة الكتاب أو افتتاحيته ، وتقع في ست صفحات بين فيها أوجه النقص في كتب السابقين من المؤرخين كما أوضح فيها منهجه المبتكر والأول من نوعه كما بين أقسام كتاب العبر<sup>(٥١)</sup> .
- ٢ - المقدمة في « فضل علم التاريخ وتحقيق مناهجه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها » . وتقع في ثلاث وعشرين صفحة ، وموضوعها واضح من العنوان .

Encyclopédie de l'Islam 1927, Tome II, P. 419

(٤٩)

(٥٠) تاريخ ابن خلدون - ملحق الجزء الأول - تعليق الأمير شكيب أرسلان طبعة محمد خيربي سنة

١٩٣٦ ص ٢١٣ .

(٥١) إعتدلتنا في هذه الدراسة على طبعة المطبعة الأدبية في بيروت وهي طبعة ثانية بتاريخ ١٨٨٤ :



٣ - الكتاب الأول : « في طبيعة العمران في الحقيقة وما يعرف فيها من البدو والخضر والتعلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من الملل والأسباب » ويقع هذا الكتاب وهو الجزء الأول في الحقيقة من العبر إلا أنه انفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه المقدمة - يقع في نحو خمسمائة وثلاثين صفحة وينقسم إلى ستة أبواب أو فصول كما يسميها هو :

الفصل الأول : « في العمران البشري » عموما .

الفصل الثاني : « في العمران البدوي والأمم النوحية والقبائل » ويبحث فيه عن طبيعة البداوة والحضارة والإختلاف بينها . ويبحث هذا الباب في القواعد العامة التي تحكم المجتمع أي فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ .

الفصل الثالث : « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية » ويتحدث عن أسباب السيادة وكيفية تشييد الدولة ، وأسباب بقائها ومستوطتها ، وهو ما يطلق عليه اليوم علم السياسة العملية .

الفصل الرابع : « في البلدان والأمصار وسائر العمران » ، وبين فيه ابن خلدون النظام الذي يجب أن تكون عليه المدن وذلك لعدة أسباب أهمها الأسباب الحربية .

الفصل الخامس : « في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع » ويبحث في الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ويصف كذلك بقية الصنائع والمين . ويطلق على هذا البحث اليوم إسم الاقتصاد السياسي .

الفصل السادس : « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » . وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية .

المقدمة إذن كما يتضح من عرض فصولها تتناول بالبحث علما جديداً هو علم « العمران البشري » كما يسميه ابن خلدون وهو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع .

ماذا كان يقصد ابن خلدون من كتابة المقدمة ؟ لماذا وضعها ؟

لقد شعر ابن خلدون بنقص في علم التاريخ كما كان موجودا في عصره .  
إذ كان التاريخ حينئذ مجرد سرد للأحداث والأسماء والتواريخ ، فأراد هو أن  
يرتفع إلى ما نطلق عليه اليوم اسم قوانين التاريخ حتى إذا ما توصل إليها  
استطاع أن يكتب تاريخا خاليا من الخزعيلات والخرافات والأخطاء . ثم قدّم  
لنا مفهومين للتاريخ ، أو تصورا للتاريخ ، أو نظرية في تأويل سير التاريخ . . .  
بل نستطيع أن نقول إنه قدّم لنا نظرية في فلسفة التاريخ وهي موضوع هذه  
الدراسة .

ويقول جاستون بوتيول في كتابه « ابن خلدون - فلسفته  
الاجتماعية »<sup>(٥٢)</sup> . إن المقدمة تشتمل على :

- ١ - محاولة للتقد التاريخي وقد اشرنا اليه .
- ٢ - محاولة لتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيرا عاما .
- ٣ - دراسة لقوانين التطور الاجتماعي والسياسي . وفي اعتقادنا أن هذه  
الدراسة هي التي جعلت منه أول مبشر بالتفسير المادي والجدلي للتاريخ .

متى كتب ابن خلدون المقدمة ؟ يقول في آخر صفحة من المقدمة :<sup>(٥٣)</sup>  
« أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهديب في مدة خمسة  
أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعماية ، ثم نقحته بعد ذلك  
وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم » . كتبها إذن فيما بين صفر وآخر جمادى  
الثانية .

ولقد قدم نسخة من المقدمة وهي بهذه الصورة مع بقية مجلدات كتاب  
العبير إلى السلطان أبي العباس ( سلطان تونس ) سنة ٧٨٤ هـ ، ثم نفع المقدمة  
بعد ذلك وأضاف إليها بعض فصول لم تكن بها من قبل وأعاد كتابة بعض

G. Bouthoul: Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, paris 1930-P 2.

(٥٢)

(٥٣) المقدمة ص ٥٥٦ .

فصلها ، وكتب منها نسختين أحدهما مع بقية كتاب العبر إلى الظاهر  
يرفوق سلطان مصر وأهدى الأخرى مع بقية الكتاب أيضاً إلى السلطان فارس  
عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى جوال عام ٧٩٩ . ولقد اشتهرت هذه  
النسخة باسم النسخة الفارسية وهي التي نقلت عنها معظم النسخ المخطوطة  
الموجودة في مكتبات أوروبا . ولقد ادخل مرة أخرى بعض التعديلات على  
تلك النسخة وعنها نقلت نسخ أخرى موجودة أيضاً في مكتبات أوروبا . ولقد  
اعتمدت طبعة باريس على إحدى هذه النسخ كما اعتمد عليها د. علي عبد  
الواحد وإني في النسخة المحققة التي أصدرتها .

#### (ج) كيف عرفت المقدمة في العصر الحديث ؟

عاش ابن خلدون في فترة تدهور وانحدار للحضارة الإسلامية العربية  
ولذا لم يجد فكر ابن خلدون خلفاء مباشرين ، وبالتالي لم يحظ بأي اهتمام طوال  
قرون طويلة وبدا الأمر وكأن النسيان سيطر على المقدمة إلى الأبد ولكن فجأة وفي  
نهاية القرن السابع عشر انتبه الغرب للمقدمة وذلك عندما كتب دربلو-Barth  
émy d'Herbelot de Molainville عام ١٦٩٧ مقالاً عن ابن خلدون في  
مكتبة الشرقية Biblotheque Orientale كما نشر بها أيضاً مقتطفات من المقدمة  
ويقول لنا د. علي عبد الواحد وإني<sup>(٥٤)</sup> إن المقال كان كنز الأخطاء كما أنه لم  
يكشف عن أهمية المقدمة . ولكن في رأيي إن مجرد التفاته إلى هذا الفكر العظيم  
الذي كان قد غرق في النسيان يعد شيئاً يستحق التقدير . ولم يعد ابن خلدون  
إلى « البحث » لو استطعنا استخدام هذا التعبير إلا في أوائل القرن التاسع عشر  
عندما نشر إسحاق سيلفستر دي ساسي Isaac Sylvestre de Sacy سنة ١٨٠٦  
ترجمة فرنسية لما جاء في المقدمة عن البيعة والملك في قاموسه Christomathie  
Arabe ثم نشر في عام ١٨١٦ ترجمة أوفى لحياته وتحليلاً للمقدمة في قاموس  
التراجم الشامل Biographie Universele<sup>(٥٥)</sup> . إلا أن الفضل الأكبر في إبراز

(٥٤) مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول ص ٣٢١ .

(٥٥) نفس المرجع السابق ص ٣١١ .

أهمية ابن خلدون وأهمية المقدمة يرجع إلى فون هامر Von Hammer النمساوي وإلى شولتز Schulz وهو ألماني أيضاً ، إذ نشر هامر سنة ١٨١٢ رسالة بالألمانية أشاد فيها بابن خلدون وبأبحاث المقدمة ثم نشر مقالاً في المجلة الآسيوية-Jour nal Asiatque عام ١٨٢٢ تحدث فيه عن أصالة بحوث المقدمة وعمق تفكير ابن خلدون وأشار إلى ضرورة ترجمة المقدمة . أما شولتز فقد نشر عام ١٨٢٥ في نفس المجلة مقالاً عن ابن خلدون تناول فيه بحوثه وأظهر أهميتها بضرورة ترجمتها ونشرها كاملة . وكان شولتز خبير من قام بدعاية واسعة لابن خلدون وبحماس صادق إيماناً منه بعظمة هذا المفكر . وقبل ذلك بعام أي في عام ١٨٢٤ نشر دي ساسي Garcin de Sacy عتاوين فصول الباب السادس معتمداً على المخطوطة التي عثر عليها في دار الكتب الملكية بباريس ، وفي عام ١٨٣٢ نشر دي همزو Jacob Graberg de Hemsoé مقالاً عبارة عن محاضرة القاها في يناير ١٨٣٢ تحت عنوان « تقرير عن المؤلف التاريخي الضخم للفيلسوف الأفريقي ابن خلدون » ، نبه فيه إلى ضرورة دراسة هذا المفكر الذي لم يزل بعد حظه من الاهتمام<sup>(٥٦)</sup> . وفي عام ١٨٥٨ نشر المستشرق الفرنسي Quatremere كاترمير المقدمة بالعربية في باريس . وتشاء الصدفة أن تنشر المقدمة في نفس العام في القاهرة على يد الشيخ نصر الموريني . وكان كاترمير ينوي ترجمة المقدمة إلى الفرنسية وترجم فعلاً بعض أجزاءها ولكنه توفي قبل إتمام مشروعه فتولى البارون دي سسلان De Slane الذي ارتبط اسمه بابن خلدون وبالمقدمة بالذات هذه المهمة . ترجم إذن المقدمة كاملة وعلق عليها وشرح الغامض منها في نظره وقدم لها بترجمة لابن خلدون وقد جاءت هذه الترجمة في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالي في عام ١٨٦٣ عام ١٨٦٥ عام ١٨٦٨<sup>(٥٧)</sup> . ولقد اطلعنا على هذه الترجمة . وقد بذل فيها هذا المستشرق جهداً كبيراً في الترجمة والتعليق وإن جاء فيها الكثير من الأخطاء كما يقول الباحثون ، وذلك

(٥٦) G. de Hemsoe: An account of the great historical work of the African Philosopher Ibn khaldoun, London. 1832  
(٥٧) De Slane: Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun; 3 tomes - Paris /1863-1867-1868.

لعدم فهمه لما يريد ابن خلدون قوله على وجه الدقة إلا أن عذره هو أن اللغة العربية ليست لغته الأصلية ثم إن لغة ابن خلدون نفسها هي ، في النهاية ، لغة القرن الرابع عشر .

وبعد أن أصبحت المقدمة في متناول أيدي علماء الغرب تغيرت كثير من الآراء التي كانت سائدة لديهم فيما يتعلق بنشأة العلوم الاجتماعية . فمثلاً إكتشفوا أن فيكون لم يكن أول من بحث في فلسفة التاريخ بل كان ابن خلدون أول من فعل ذلك كما إكتشفوا أن كونت ليس أول من أنشأ علم الاجتماع إنما سبقه إلى هذا ابن خلدون بأربعة قرون ويقول د. علي عبد الواحد وإني في كتابه « مقدمة ابن خلدون » (٥٨) إن الغرب إكتشف أن كثيراً مما قال به بعض علمائهم المحدثين في الاقتصاد وفلسفة القانون والفلسفة السياسية كالفيزيكرات وآدم سميث ومونتسكيو وروسو سبقهم إليه ابن خلدون . وأضيف أنا أنه سبق ماركس أيضاً في تفسيره المادي والجدلي للتاريخ وذلك ما ستوضحه هذه الدراسة في الأبواب التالية .

وقد حظي ابن خلدون باهتمام كبير جداً في تركيا وذلك منذ القرن السابع عشر فقد كتب المؤرخ التركي الشهير مصطفى بن عبد الله والذي يعرف في الغرب باسم « حاجي خليفة » ، في النصف الأول من القرن السابع عشر عن مؤلفات ابن خلدون وبالأذات عن المقدمة في موسوعته الضخمة « كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون » وهي باللغة العربية . وكتب عنه كذلك في كتابه « فذلكة التاريخ » وهو باللغة العربية ، وفي كتابيه بالتركية « فذلكة التاريخ » و« تقويم التاريخ » . وتوالت الكتابة عن ابن خلدون واستمر الإهتمام به فكتب عنه مصطفى نعيماً مؤرخهم المشهور في نهاية القرن السابع عشر في كتابه « تاريخ نعيماً » كما كتب عنه وحاكاه المؤرخ المعروف أحمد لطف الله المعروف بلقب « منجم باشا » في « جامع الدول » وهو باللغة العربية . وكان محمد صاحب المعروف بلقب « بيري زاده » هو أشهر من اهتم

(٥٨) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٣٢٤ .

به في تركيا في القرن التاسع عشر ، إذ أصدر المقدمة بالتركية عام ١٨٥٧ أي قبل الطبعة المصرية بعام . وفي عام ١٨٦٠ نشر أحمد جودت باشا المقدمة باللغة التركية أيضاً وذلك بعد أن صحح أخطاء بيرى زاده . واستمر الانتماء بابن خلدون في تركيا فظهرت عنه عدة كتب وكذلك عن المقدمة والعبر ، كما كان ابن خلدون موضوعاً لكثير من الرسائل الجامعية .

أما في مصر فقد كانت أول طبعة للمقدمة عام ١٨٥٨ ونشرها الشيخ نصر الموريني وعنها نقلت طبعات كثيرة أقدمها طبعة بولاق عام ١٨٦٨ ، وكانت تضم كتاب « العبر » أيضاً . وجاءت طبعة الخشاب عام ١٣٢٣ هـ . وفي بيروت ظهرت طبعة تحت إشراف الكاتب رشيد عطية والمعلم عبد الله البستاني ثم ظهرت بعدها بقليل طبعة المطبعة الأدبية عام ١٨٧٩ . وأعيد طبعها طبعة ثانية عام ١٨٨٦ وهما منتولتان عن طبعة الشيخ الموريني (٥٩) . ولقد ظهرت المقدمة باللغة البرتغالية وقد قامت بترجمتها انجيلينا خوري وجوزيه خوري ويبدو أن المقدمة لا تفقد سحرها أبداً وأنه قد بات اليوم الذي نراها مترجمة الى معظم لغات العالم (٦٠) .

#### (د) ما يؤخذ على المقدمة :

يقول الأستاذ الجليل ساطع الحصري ، وهو أكثر من داوم على الكتابة عن ابن خلدون بمنهج علمي وموضوعية حقيقية وحب واعجاب ، حتى أنه أطلق على نفسه اسم أبي خلدون ، يقول في كتابة القيم الذي لم يشرك اية مسألة « خلدونية » إلا وبحثها ، إن هناك من لا يعترف بابن خلدون مؤرخاً عظيماً وعالمًا حقيقياً لأنه يوجد في ثنايا مقدمته اعتقاد بخرافات كانكيانة والنجامة والسحر . بل هناك من يقول إن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية ولا تستند الى دلائل عقلية ، ويدللون على ذلك بأنه ينهي كل فصوله بذكر الله وبالرجوع الى

(٥٩) علي عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول ص ٣٢٩ - ٣٣٢

R. de Sa: Une traduction portugaise de la Moqaddima d'Ibn Khaldoun-Mélanges- (٦٠)  
Institut dominicain d. études orientales du caire No. 7, 1962.

علم الله . ويعلم ساطع على ذلك بأنه يجب ألا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر<sup>(٦١)</sup> .

وكون ابن خلدون يتهي فصوله بذكر الله ، فإن هذا لا يعني أبداً أن تفكيره ليس علمياً وأنه لا يستند الى دلائل عقلية عن الحرافات والكهانة والنجامة والرؤية والسحر التي يتكلم عنها أحياناً في المقدمة فإننا نجد الكلام عنها عند كبار المؤرخين مثل هيرودوت أبو التاريخ بل شغلت النجامة جزءاً كبيراً من جمهورية بودان Les six Livres de la République في القرن السادس عشر وهو الذي بعده الأوروبيون من كبار المفكرين . وابن خلدون عندما يجتسم فصوله بذكر الله لا يفعل ذلك تخلصاً من البحث عن الأدلة العقلية بل يسير في تفكيره بطريقة عقلانية تماماً ولا يذكر الله إلا بعد الانتهاء من استدلالاته ولقد كان ذكر الله عادة في ذلك العصر لدى كل كتاب الإسلام بل ولعصور طويلة بعد ذلك . ثم إنه يجب ألا نحكم على ابن خلدون بمقاييس عصرنا ، فكل مفكر منها سبق عصره وابن خلدون من هؤلاء لا بد وأن يكون في بعض النواحي بحاجة لهذا العصر . يجب إذن ألا ننزعجه من جذوره الفكرية الإسلامية . وقد كانت مسألة ذكر الله عنده لا تتمدى حدود الأسلوب . فكما أن أسلوب عصرنا يتميز بالسرعة والاختصار والبساطة فإن أسلوب عصر ابن خلدون كان يتميز بعدة خصائص : منها ذكر الله وفضله من آن لآخر . وأحد أن أذكر هنا قاعدة فكرية يطبقها المفكر البريطاني الشهير توينبي في كتابه<sup>(٦٢)</sup> « دراسة للتاريخ » على الفكر التاريخي واعتقد أنه يمكن تطبيقها على الفكر الإنساني عموماً يقول : « يجب أن نتذكر القاعدة التي اتخذناها نقطة ابتداء في دراستنا للتاريخ » هذه القاعدة التي تنص على أن كل تفكير تاريخي هو حتماً نسبي تابع لظروف زمان ومكان المفكر هذا هو قانون الطبيعة البشرية التي لا يمكن لأي عبثي بشري أن يستثنى منه .

(٦١) ساطع الحصري - دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي سنة ١٩٦١ - ص ١٢ .

(٦٢) A. Toynbee: A Study of history. Vol. III Oxford University Press, London 1948- P.476.

وفي نهاية كلامنا عن المقدمة نرى الإشارة الى طبيعة أسلوبها ، قال عنه بروكلمان « إن ابن خلدون لم يكن لديه وقت في حياته المضطربة المليئة بالحركة ليعتني بأسلوبه » (٦٣).

أما ايف لاكوست فيقول « إذا كان ابن خلدون لا يهتم كثيراً بمقتضيات الكتابة الأدبية في كتابه فذلك لأنه مؤلف على خلاف كتاب تيوسيديد لا يهتم بالناحية الفنية . هو لا يهتم بالكشف عن القوى الخالدة للنفس الإنسانية ولا بالحديث عن الحقيقة العميقة لبعض كبار الشخصيات التراجيدية . إن ابن خلدون يهتم بدراسة بناء الجماعات أكثر مما يهتم بدراسة شخصيات كبار الأبطال . وهو لا ينكر أهمية القوى الروحية ولكنه يبرز العوامل المادية التي تجعل من تلك القوى قوى سياسية فعالة . فهو يفضل تاريخاً « متواضعاً » تنشأ فيه الأحداث الكبيرة من الحياة الاقتصادية والتنظيم السياسي يفضل على تاريخ تراجيدي هائل ، تاريخ الأمراء والحروب . . وهو يختلف عن سابقه في بعده عن الإثارة والوعظ والافتقار أو خدمة الحكم » (٦٤).

يقول في المقدمة : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة عثر عليه البحث وأدى اليه الغوص وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية » (٦٥) . . إذن ابن خلدون لم يكن يهيمه الأسلوب الجميل فنحن ليس في مجال الخطابة في المقدمة .

ونعتقد أن أسلوب ابن خلدون في المقدمة هو قبل كل شيء أسلوب

(٦٣) C.Brokelmann: Histoire des Peuples et des états islamiques depuis les origines jusqu'à nos jours-paris 1949-187.

(٦٤) Y.Lacoste: Ibn Khaldoun: Naissance de L'histoire, Passe du tiers-monde, F.Mas- pero Paris 1966-P.190

(٦٥) المقدمة ص ٣٢ .



كتاب ونسج لتحديد أسس جديدة لعلم التاريخ ، ولذا فهو أسلوب خلا من صور البلاغة التي لا تنيد في تصوير الأفكار ، هو أسلوب علمي بالمعنى الحقيقي : هو أسلوب يتوخى الدقة والاختصار والوضوح في التعبير ، ومعنى بتسلسل الأفكار بحيث يشعر القارئ بأن هناك خطبة واضحة يلتزم بها المؤلف .

#### ( هـ ) التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً :

يعد هذا الكتاب نوعاً من المذكرات الشخصية أو من الترجمة الذاتية وهو ما يطلق عليه الأوروبيون اسم الأوتوبيوغرافيا Autobiographie لقد سبقه إلى هذا الفن بعض العرب مثل ياقوت الحموي في كتابه « معجم الأدباء » ولسان الدين بن الخطيب معاصره وصديقه في « الاحاطة بأخبار غير ناطقة » . إلا أن هذه التراجم كانت موجزة . أما ابن خلدون فترجمته طويلة ، وهو يذكر فيها معظم حوادث حياته والنقصائد التي كتبها والرسائل التي أرسلها لبعض الشخصيات الهامة في عصره ، أو التي أرسلت إليه منهم ، وهو لا يتجمل من كشف الستار عن بعض الأحداث التي تدبته . فهو يذكر اشتراكه مثلاً في مؤامرة ضد أمير أو سلطان كان موالياً له من قبل ، أو تعلقه لشخصية كبيرة لينال منها ما يريد فإذا لم يتحقق له ذلك انقلب عليها . و « التعريف » لا يمكننا فقط من معرفة شخصية ابن خلدون فحسب ، بل كثير من الشخصيات المعاصرة له والتي لعبت دوراً في الحياة السياسية بل إنه يفعل أكثر من ذلك إذ يكشف لنا عن طبيعة الحياة السياسية حينذاك في العالم الإسلامي وفي المغرب بالذات . فمجرد تتبع حياة ابن خلدون عبر تنقلاته المختلفة يكشف لنا عن الاضطراب والفساد والتدهور الذي كان يسود تلك الفترة . ويقول لنا د. علي عبد الواحد وافي في تقديمه للمقدمة<sup>(٦٦)</sup> إن ابن خلدون انتهى من التعريف بعد أن أطلق عليه اسم « التعريف بإبن خلدون مؤلف هذا الكتاب » في بداية سنة

(٦٦) مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول - ص ١٥٢ - ١٥٦ .

٧٩٧هـ ثم نقحه وأضاف إليه ما طرأ على حياته من جديد أي أنه أضاف إليه فترة ما بين بداية عام ٧٩٧هـ ونهاية عام ٨٠٨هـ أي قبل وفاته ببضعة شهور ، فأصبح حجمه ضعف حجم الأول وسماء « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » وجعله تذيلاً لكتاب العبر ، وقد حقق الكتاب ونشره الاستاذ محمد بن تاووت الطنجي وصدر في القاهرة عام ١٩٥١ وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا .

#### (و) بقية مؤلفاته :

يقول لنا ابن الخطيب في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » فيما كتبه عن ابن خلدون أنه « شرح البردة شرحاً بديعاً ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق ، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب وشرع في شرح الموجز الصادر في أصول الفقه شيء لا غاية فوقه في الكمال »<sup>(٦٧)</sup> . واضح من النص ان ابن الخطيب كتب هذا الكلام ولم يكن ابن خلدون قد شرع بعد في كتابة « العبر » بمقدمته وبالتعريف . إذن هذه المؤلفات من مؤلفات الشباب . ولم يصلنا منها إلا تلخيص المحصل . لقد عثر عليه الأب لوسيانو روبيو في دير الإسكوريال في أسبانيا ، عثر عليه كمخطوط بخط ابن خلدون ونشره عام ١٩٥٢ بعد أن حصل به محققاً ومضافاً إليه مقدمة بقلمه على درجة الدكتوراه من كلية الفلسفة والآداب بمدريد . وقد ترجم الكتاب أيضاً الى الأسبانية وإن جاء مليئاً بالآخطاء كما يقول لنا د. عبد الرحمن بدوي<sup>(٦٨)</sup> . وعنوان الكتاب كما جاء على غلاف المخطوط بخط ابن خلدون نفسه « لباب المحصل في أصل الدين تصنيف العبد الفقير الى الله تعالى عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي » ويقول لنا ابن خلدون في بداية الكتاب إنه قرأ المحصل لفخر الدين الرازي ( ابن الخطيب كما يسميه هو ) على أيدي استاذة الأبل : « فأختصرته وهذبتة ..

(٦٧) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وراثته الفكري ص ١٥٠

(٦٨) عبد الرحمن بدوي - مؤلفات ابن خلدون ص ٨ .

وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي ، وقليلاً من بيان فكري وعبرت عنها بـ «ولتأيل أن يقول» «وسميت لباب المحصل»<sup>(٦٩)</sup> والكتاب أصلاً من أشهر كتب فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب المتوفي عام ٦٠٦ هـ . والكتاب معروف في المشرق والمغرب وقد علق عليه وشرحه واختصه كثير من العلماء الذين اهتموا بأصول الدين وعلى رأسهم نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري وقد اعتمد ابن خلدون على شرحه كما قال لنا والكتاب عبارة عن أربعة أجزاء يعرض في أولها للمقدمات من بديهيات ، ونظر ودليل ، ويعرض في ثانيها للمعلومات من واجب وممكن وجوهري وعرض ، وفي الثالث للاطيات من واجب الوجود وصفاته السلبية والثبوتية والجبر والاختيار والقضاء والقدر ، وفي الرابع السمعيات من النبوات والإمامة .

أما متى كتبه ابن خلدون فيجب لنا على ذلك عبد الرحمن ابن خلدون نفسه إذ يقول في نهايته إنه فرغ من تأليفه في ٢٩ صفر ٧٥٢ هـ . كما جاء بخطه في آخر الكتاب<sup>(٧٠)</sup> . إذن كتبه وله من العمر تسع عشرة سنة وستة أشهر ، فير من مؤلفات الشباب إن لم يكن أولها على الإطلاق .

أما بقية المؤلفات التي حدثنا عنها ابن الخطيب فلم يصل لنا منها شيء أما «شفاء السائل تهذيب المسائل» وهي الرسالة التي نشرها عام ١٩٥٨ في استانبول الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي ثم نشرها بعده بعام الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي ببيروت فلم يشر إليها ابن خلدون في «التعريف» كما لم يشر إليها أحد ممن ترجموا حياته ، ولذا أثبت الشكوك حول مدى صحة نسبتها إلى ابن خلدون . والرسالة مكتوبة بخط مغربي وقد عثر عليها في المغرب . إلا أنني اعتقد أن متخصصاً في ابن خلدون مثل الأستاذ

---

(٦٩) عبد الرحمن بن خلدون : لباب المحصل في أصول الدين - نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو - دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢ - ص ٣ .  
(٧٠) المرجع السابق ص ١٣٥ .

الطنجي ما كان ليقدم على نشرها على أنها لابن خلدون لو لم تكن كذلك فعلا . وهناك وسائل عديدة للتأكد من حقيقة أن كاتب هذه الرسالة هو كاتب بقية المؤلفات ألا وهي مقارنة الخط في كل منها ومقارنة الأسلوب ، والمنهج والاتجاه الفكري وهذه وسائل سهلة التطبيق الآن . ما هو موضوع هذه الرسالة؟ يقول لنا د. مذكور في البحث الذي اشترك به في مؤتمر ابن خلدون (٧١) : أنها تفرق بين طريق التصوف وطريق الشريعة ، وتبين الضلة بين التصوف وعلم النفس ولا بد لقارئها أن يلاحظ أن ابن خلدون قد أخذ فيها عن كبار الصوفية مشال المحاسبي والجنيد والقشيري والغزالي وابن سيعين . وهي أقرب الى التصوف السني منها الى التصوف الفلسفي . ولا نعرف متى كتبها .

وهناك كتيب صغير لابن خلدون لم يشر اليه ابن الخطيب كما أننا لم نعثر عليه وإن تحدث عنه ابن خلدون في التعريف وهو عبارة عن وصف تفصيلي لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمور لئلا عندما قابله في حصار دمشق . فقد قال له تيمور كما يسميه هو « أحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها ، أقاصيها ، وأدانيها ، وجباله ، وأنهاره وقراء وأمصاره ، حتى كأني أشاهده ، فقلت له يحصل ذلك بسعادتك ، وكتبت له بعد انصرافي من المجلس لما طلب مني ذلك ، وأوفيت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثنتي عشرة . من الكراريس المنصفة القطع » (٧٢) . متى كتب هذا الموجز؟ لقد كتبه بلا شك بعد سقوط دمشق في ١٩ من جمادى الآخرة سنة ٨٠٣هـ وقبل استسلام قلعة دمشق في ١١ رجب ٨٠٣هـ . وهو كما يقول هو يقع في « ثنتي عشرة من الكراريس المنصفة القطع » ، أي في ١٢٠ ورقة من قطع النصف . هناك من يعتقد من الباحثين أن ابن خلدون لم يكتب إلا نسخة واحدة من هذا الكتيب خوفا من أن يعثر على نسخ منه معه فيتهم بالخيانة لأنه أفشى أسرار المغرب الاستراتيجية إلى تيمور . ولكن متى كان يخشى ابن خلدون أن يتهم بالخيانة؟! ثم الم يكن

(٧١) إبراهيم مذكور : ابن خلدون الفيلسوف من أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة ١٩٦٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ .  
(٧٢) التعريف ص ٣٧٠ .

يستدليح لو كان يخشى هذا الاتهام أن يحفظ بنسخة من هذا المؤلف ولا يطلع عليها أحدا ؟ وفي رأينا أنه كتبه بسرعة فالظروف ظروف حرب وحصار والوقت ضيق وربما كان تيمور متعجلا ، ولذا لم يستطع أن ينسخ منه نسخة أخرى ليحتفظ بها لنفسه . ومن ناحية أخرى لا بد أن ابن خلدون رأى أن هذا العمل لا يستحق عناء نسخ نسخ أخرى للاحتفاظ بها فالمعلومات التي يتضمنها يعرفها الجميع في العالم العربي وتحدث هو عنها كثيراً في العبر .

وربما يكشف لنا الزمن عن كتب أخرى لابن خلدون ما زالت موجودة في بقعة مجهولة من الأرض ، فها أكثر البلاد التي زارها ابن خلدون وما أكثر الذين اهتموا به من معاصريه واعجبوا به وربما احتفظوا بنسخة من إنتاجه ما زلنا نجهلها نحن حتى الآن .



الفصل الثاني

---

أبي سلاون فيلسوفاً للتاريخ





يقول ابن خلدون في المقدمة « أنشأت في التاريخ كتاباً . . . أبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً . . . فهدبت مناحيه تهذيباً ، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتنع بعقل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك »<sup>(١)</sup> .

« واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصيغة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية . . . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاء لأحد من الخليفة »<sup>(٢)</sup> .

ما هو هذا العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ولم يسبقه أحد إليه ، وكان يدرك هو ذلك تماماً ؟ هو فلسفة التاريخ التي لم تظهر في أوروبا إلا

(١) المقدمة ص ٥ - ٦ .

(٢) المقدمة ص ٣٢ .

بعد ذلك بعدة قرون. وبدى أن التفلسف في التاريخ بدأ منذ القدم، فنجد بعض آثاره في كتاب « السياسة » لأرسطو، وكتاب « الجمهورية » لأفلاطون، أما التعبير نفسه فلم يستحدث إلا في القرن الثامن عشر. واعتقد أن المنطق يحتم علينا أن نتحدث أولاً عن منهج ابن خلدون التاريخي حتى يمكننا الحديث بعد ذلك عن ابن خلدون وفلسفة التاريخ.

## ١ - منهج ابن خلدون التاريخي

يقول ابن خلدون في المقدمة : « أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال... هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب بها الأمثلة، ونطرف بها الأندية إذا غصها الإحتفال، وتؤدي لنا شأن الحليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال... وفي باطنه نظر وتحقيق وتمثيل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكينيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق » (٣).

إذن فقد فرق صاحب المقدمة بين علم التاريخ أو « فن التاريخ » كما يسميه هو، في « ظاهره » وبين « فن التاريخ » في « باطنه ». فالنوع الأول عبارة عن سرد أحداث الماضي، والكلام عن الدول المختلفة كيف قامت، واتسعت، ثم زالت، هو إذن التاريخ بمعناه العام. أما النوع الثاني فهو فرع من فروع الحكمة أو الفلسفة لأنه يبحث في أسباب الأحداث والقوانين التي تحكم فيها. وهذا الوجه الآخر لفن التاريخ هو الذي نسميه اليوم بفلسفة التاريخ، وهناك نصوص أخرى في المقدمة توضح هذا الأمر. جاء فيها : وإعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عيان العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش

(٣) المقدمة ص ٣ - ٤.

والناس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتخلله البشر في أعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأجوال»<sup>(٤)</sup>.

ونحن نعرف أن ابن خلدون عندما درس كتب التاريخ لدى السابقين عليه رآها مليئة بالأخطاء والخزعبلات والأكاذيب ، فأراد وضع أسس جديدة لعلم التاريخ حتى إذا ما اتبعها المؤرخ سلم تاريخه من الأخطاء . وهذا الجانب أيضاً من فكر ابن خلدون ما هو إلا وجه من وجوه فلسفة التاريخ ، إذ أن من شأنه - كما هو من شأن فلسفة أي علم من العلوم - البحث في أسس علم التاريخ .

#### أ - أسباب الكذب في الروايات التاريخية :

١ - يقول ابن خلدون متحدثاً عن أول أسباب الكذب في الخبر التاريخي « ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه . فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله»<sup>(٥)</sup>. أول أسباب « الكذب » في التاريخ إذن هو ميل الإنسان إلى تصديق الخبر الذي يتفق مع رأي يعتقده أو مذهب يؤمن به دون تمحيص . ولو تكلمنا بلغة علم النفس لقلنا إن سبب الخطأ هنا عامل سيكولوجي بحث : فأحكام المرء تتأثر بالآراء التي تكون قد سبقت إلى ذهنه ، تلك الآراء المنتشرة في المجتمع ، كما يقول لنا الأستاذ ساطع الحصري ، على شكل مذاهب توجه أذهان الأفراد إلى

(٤) المقدمة ص ٣١ .

(٥) المقدمة ص ٣٠ .

بعض الاتجاهات وتؤثر بذلك على ملاحظاتهم وأحكامهم تأثيراً شديداً<sup>(٦)</sup>.

٢ - السبب الثاني : « الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح »<sup>(٧)</sup> وهذا السبب ، كما يقول لنا ساطع الحصري ، غير مشروح بطريقة وافية ، ومع ذلك فذكره التعديل والتجريح يدل على أن المقصود منها هو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرخ نتيجة لثقتهم بالناقل أو الراوي ، فقد يكون هذا كاذبا ودسائسا فيما يرويه ، ولذا فالمؤرخ الذي ينقل عنه ينقل الكذب من حيث لا يدري ولا يقصد . يلتجنب المؤرخ مثل هذا الخطأ يجب أن يتأكد من صدق رواية أية رواية تاريخية وسلامتها ، وذلك عن طريق البحث والنقد ، ذلك المنهج الذي أطلق عليه علماء التفسير والحديث إسم التعديل والتجريح<sup>(٨)</sup> . وطريقة التجريح والتعديل هذه ، طريقة ابتدعها رواة السنة النبوية ومؤداهما البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه ، فجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات . وقد انتهى الأمر بأن يجعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث ، وتؤلف هذه القواعد علما عرف بمصطلح الحديث ، ولقد أراد ابن خلدون تطبيق هذا المنهج الدقيق على الروايات التاريخية لمعرفة الصحيح منها من الكاذب ، بمعنى ألا نقبل أية رواية أو أي خبر تاريخي إلا إذا تأكدنا من صدق وأمانة الراوية .

ولكن متى نطبق هذا المنهج ؟ هل منهج التعديل والتجريح هو الخطوة الأولى في تمحيص الخبر ؟ يقول لنا ابن خلدون في المقدمة إنه الخطوة الثانية أما الخطوة الأولى فهو معرفة ما إذا كان الخبر ممكنا في حد ذاته أم مستحيلا : « ولا

(٦) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٣٦٩ .

(٧) المقدمة ص ٣١ .

(٨) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون : مكتبة الخانجي القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممنوع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح»<sup>(٩)</sup>.

٣ - السبب الثالث من أسباب الكذب «الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب»<sup>(١٠)</sup>. وينطوي هذا السبب على ملاحظة سيكولوجية سليمة كما لاحظ الأستاذ ساطع الحصري. فقد يكون الناقل صادقا في نقله للخبر ومع ذلك مخطئا في فهمه<sup>(١١)</sup>. أي أنه ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلا. أي ينقل لنا تصوره للرواية أو للخبر، ويكون هذا التصور خاطئا بينما يظن هو أنه سليم.

٤ - السبب الرابع: «توهم الصدق وهو كثير وإنما يبيء في الأكثر من جنة الثقة بالناقلين»<sup>(١٢)</sup>، أي أن ينقل المؤرخ الخبر الكاذب معتقدا أنه صحيح دون أن يحاول تحييصه. وغالبا ما يكون سبب هذا هو الثقة العمياء بالمؤرخين ويمكن رد هذا السبب إلى السبب الثاني الذي سبق لنا ذكره.

٥ - السبب الخامس: «الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبس والتضنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتضنع على غير الحق في نفسه»<sup>(١٣)</sup>. يدور هذا السبب حول دور «التلبس والتضنع» في الوقائع والأخبار. ويعني آخر إن بعض الدسائس يمكنهم بوسائل متنوعة التلبس على الناس، أي خداعهم باصطناع بعض الوقائع والأمور، وقد يتخدع المؤرخ فلا يتب به إلى الدس في الأخبار فإذا نقلها كما هي يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد<sup>(١٤)</sup>.

(٩) المقدمة ص ٣٣.

(١٠) المقدمة ص ٣٣.

(١١) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ٢٧٠.

(١٢) المقدمة ص ٣١.

(١٣) المقدمة ص ٣١.

(١٤) المقدمة ص ٣١.

٦ - السبب السادس : « تقرب الناس في الأكثر لأصحاب النجدة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغيين في الفضائل ولا متنافسين في أهليتها» (١٥) أي أن محاولة التقرب لأصحاب السلطة والمناصب العليا ، لتحقيق منفعة دنيوية ما من جانب المؤرخين يؤدي بهم إلى تملق هؤلاء بإشاعة أخبار كاذبة عنهم ، لمجرد ارضائهم .

٧ - السبب السابع : وهو أهم الأسباب جميعا باعتراف ابن خلدون ، وإن كان يذكره في آخر القائمة . يقول صاحب المقدمة « ومن الأسباب المتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيها يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمهيص من كل وجه يعرض » (١٦) ، يقول إن لكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظواهر طبيعية أو إنسانية ( اجتماعية ) قوانينها التي تنحكم فيها في حالة ثبوتها وفي حالة تغيرها . ولا بد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق .

وهناك سببان آخران للكذب في الخبر التاريخي لم يذكرهما ابن خلدون في تلك القائمة التي تحدثنا عنها الآن بل ذكرهما في مدخل المقدمة يقول عن الأول « وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو ثميئا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم

(١٥) المقدمة ص ٣١ .

(١٦) المقدمة ص ٣١ .

والغلط سببا في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكامات»<sup>(١٧)</sup> . وقد نجد الكفاة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريبا منه وتفاوضوا في الإخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء المرشرين تسغلوا في العدد وتجاوزوا حدود العوائد وطأعوها وسأوس الإغراب . . وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب<sup>(١٨)</sup> . ويمكن اعتبار هذا السبب فرعا من فروع السبب الثاني وإن وجب إبراز ملاحظة ابن خلدون من أن بعض الأوهام والأخطاء تنأى من نزوع الذهن إلى المبالغة ولولوع النفس بالغرائب .

أما السبب الثاني : فهو قياس الماضي على الحاضر قياسا مطلقا . يقول ابن خلدون « فرما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ويتنظن لما وقع من تغير الأحوال وانتلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينها كثيرا فيقع في مهواة من الغلط »<sup>(١٩)</sup> « وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وتحليلهم لا تنوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر »<sup>(٢٠)</sup> .

وعلى المؤرخ أن يتنبه إلى التطور والتغير الدائمين اللذين يحدثان في كل شيء في الوجود ، ولذلك فإذا ما قاس الحاضر على الماضي كان عليه أن يتنبه إلى ما بينها من خلاف ، ومن وفاق لأن عدم الانتباه لذلك يوقع في الغلط من حيث الأساس .

هذا من أسباب الكذب في الرواية التاريخية أو في الخبر التاريخي ، فإما هي وسائل تمحيص تلك الأخبار والروايات لتمييز الصحيح منها من الباطل ؟ نفهم من المقدمة أن هناك وسيلتين أساسيتين : أولا التفكير في درجة إمكان

(١٧) المقدمة ص ٩ .

(١٨) المقدمة ص ١٢ .

(١٩) المقدمة ص ٢٦ .

(٢٠) المقدمة ص ٢٥ .

الوقائع المروية ، ثانيا النظر في مبلغ صدق الرواة . والأمر الأول يتحقق لنا باستخدام علم العمران الذي وصفه وفصله لنا ابن خلدون في المقدمة . أما الأمر الثاني فيتحقق باستخدام منهج التجريح والتعديل الذي سبق لي الحديث عنه .

يقول ابن خلدون إن تمحيص الخبر « إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمهين بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح » (٢١) .

#### ( ب ) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه التاريخي

نعتقد أنه يمكننا القول الآن أن ابن خلدون وضع أساس علم التاريخ ، بل وضع أسس هذا العلم كما يراها المحدثون . يقول لنا إدوارد كار إن مهمة المؤرخ الحديث مهمة مزدوجة وهي مهمة اكتشاف الوقائع القليلة الهامة وتحويلها إلى وقائع تاريخية واستبعاد الوقائع الكثيرة غير الهامة بوصفها غير تاريخية (٢٢) . ويرى كروتشيه في كتابه « التاريخ بوصفه قصة الحرية » أن الواجب الأساسي للمؤرخ ليس التسجيل فحسب بل التقويم أيضاً ، أي أن المؤرخ عليه أن يسجل ما يستحق التسجيل فقط ويستبعد ما لا يستحق . وكان هذا في بداية القرن العشرين وأيده بعد ذلك الفيلسوف البريطاني كولنجوود كما يتضح من الكتاب الذي نشر بعد وفاته ألا وهو « فكرة التاريخ » في عام ١٩٤٥ (٢٣) . أليست هذه الأفكار العصرية هي ما نادى بها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ؟ إلا أن هناك من لا يعترف بذلك رغم وضوح النصوص

(٢١) المقدمة ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢٢) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ترجمة احمد حدي عمود - الإدارة العامة للثقافة - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

كتاب - مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٢ م ص ٢٨ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٨ - ٢٩ .



التي جاءت بها المقدمة . يقول لنا د. طه حسين في كتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية »<sup>(٢٤)</sup> ، وهي رسالته التي تقدم بها للحصول على الدكتوراه من السوربون ، يقول إن ابن خلدون لم يكن يقصد بكلمة علم معناها الحقيقي كما اعتقد البعض مثل تشولز ، والبارون دي سلان الذي ترجم كلمة « علم » لدى ابن خلدون Science ، ومثل فلنت الذي اعتمد على ترجمة دي سلان لهذه الكلمة ، إنما كان يقصد بهذه الكلمة معناها العام أي « المعرفة » واستخدم الدكتور طه حسين للتعبير عن ذلك لفظي Savoir و Connaissance ما الدليل على ذلك في رأيه ؟ الدليل الوحيد أن ابن خلدون لم يلتزم في كثير من الأحيان في كتابته للتاريخ بالمنهج الذي وضعه في المقدمة . ولقد سبق لنا القول أن ابن خلدون قد وضع أسس علم التاريخ ونصّوصه تدل على ذلك ، أما كونه لم يلتزم بهذه الأسس في كتابته للتاريخ فهذا ما يؤخذ عليه وإن كان عذره في ذلك أنه كان أول من وضع هذا المنهج ، وأول من حاول تطبيقه ، والمحاولات الأولى دائما تتعثر ، وغالبا ما تحوي كثيرا من الثغرات ، أما كون ابن خلدون قد استخدم كلمة « علم » دون أن يقصد معناها فهذا أمر مستبعد . كان للعرب تراث علمي ضخم ، إذ عرفوا ماهية العلم ، ومناهج فروعه المختلفة وبرعوا فيه وتقدموا به كثيرا حتى كانت لهم نهضة علمية رائعة أخذت عنها أوروبا واعتمدت عليها في بداية العصور الحديثة . وكان ابن خلدون رجلا مثقفا متفتحاً ، إطلع على الكثير جدا من الكتب ومارس بعض العلوم . فهل كان يغيب عنه بعد كل هذا ، المعنى الدقيق لكلمة علم ( معناها في ذلك الوقت بالطبع فنحن لا نطالبه بالوقوف على معنى العلم في القرن العشرين ! ) ؟ لا نعتقد ذلك ! والغريب أن الدكتور طه حسين يتحدث بعد ذلك بصفحات قليلة عن الأسس التي وضعها ابن خلدون لدراسة التاريخ<sup>(٢٥)</sup> وهو يفعل ذلك بدقة بالغة وعرضه لها يكفي لإقناع أي دارس لابن خلدون بأن هذا العبقرى وضع فعلا أسس علم التاريخ !

(٢٤) Taha Hussein: La Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun- Paris 1918, PP. 37-38.

Ibid. P. 39 à 45

(٢٥)

الآن يلج علينا سؤال هام وهو : هل طبق ابن خلدون هذا المنهج العلمي الدقيق الذي تحدث عنه في المقدمة في كتابته للتاريخ في كتاب «الغبر» ؟ لقد قرأنا كتاب «العبر» وهو كتاب ضخيم في ستة أجزاء ووجدناه عبارة عن سرد لروايات كبار المؤرخين مثل الطبري والمسعودي وابن حزم والجرجاني وابن سبيد وغيرهم دون تمحيص ودون تطبيق قواعد المنهج الذي أفاض في الحديث عنه في المقدمة . كان ابن خلدون إذن ، كما ذهب د . عبد الواحد وافي ، كواضع لنظريات في التاريخ منقطع النظر في كل زمان ومكان ، وإن تفوق عليه كمؤرخ الكثيرون<sup>(٢٦)</sup> . ومن الأخطاء التي وقع فيها ابن خلدون أنه قبل بعض الروايات التاريخية الضعيفة التي لا تثبت أمام النقد الاجتماعي فهو مثلاً يكذب أن الخليفة هارون كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورك ، يصلي مائة ركعة في اليوم ، ولأنه كان يغزو عاما ويحج عاما : «وأما ما تموه به الحكاية من معاورة الرشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا لله ما علمنا عليه من سوء وابن هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة . . . حكي الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة وكان يغزو عاما ويحج عاما» .<sup>(٢٧)</sup> هكذا !!

وكان ابن خلدون يحاول دائما إرضاء أصحاب السلطة ليفوز بمنصب أو أية منفعة ، ولقد أثر عليه هذا الميل في كتابته للتاريخ . فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين ولذا كان يتحيز لهم في كتابته لتاريخهم دون التمسك بالمنهج العلمي الذي نادى به . فمثلاً توفي مؤسس دولة الإدارة براكش دون أن يترك إبناً يخلفه ، إلا أنه لم تمض على وفاته عدة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر طفلاً قالت أنه ابن إدريس الأكبر فصار سلطاناً يقول في ذلك «كثيراً ما يتناجى . . . الطاعنون في نسب إدريس بن إدريس ابن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (رضوان الله عليهم) الإمام بعد أبيه بالمغرب

(٢٦) علي عبد الواحد وافي - عبد الرحمن بن خلدون ، سلسلة أعلام العرب سنة ١٩٦٢ ص ٢٢٧ .

(٢٧) المقدمة ص ١٥ .

الأقصى ويعرضون تعريض الحد بالتظنن في الحسل المختلف عن إدريس الأكبر أنه لراشد مولاهم قبحهم الله . أما يعلمون أن إدريس الأكبر كان أصباه في البربر وأنه منذ دخل المغرب إلى أن توفاه الله عز وجل عريق في البدو وأن حال البادية في مثل ذلك غير خافية إذ لا مكان لهم يتأتى فيها الرب . . . وقد كان راشد يتولى خدمة الحرم أجمع من بعد مولاة بمشهد من أوليائهم وشيعتهم ومراقبة من كافتهم وقد اتفق برابرة المغرب الأقصى عامة على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه»<sup>(٢٨)</sup>. واضح هنا أن ابن خلدون لم يلبق على نفسه القاعدة السادسة من منهجه .

هذه أمثلة ستناها لنبين أن ابن خلدون فعلا لم يتمسك بقواعد منهجه التاريخي في كتابته لكثير من الروايات التاريخية . ويحاول بوتول تبرير ذلك قائلا إن من المحتمل أن يكون قد كتب معظم « العبر » وهو في خضم الحياة السياسية وفي دوامات الانقلابات والمؤامرات ولم يكتبه في عزلة وبعد تأمل طويل كما فعل في المقدمة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أهم جزء من هذا الكتاب وهو الخاص بتاريخ البربر كتبه ابن خلدون بناء على أمر وطلب سلطان حفص ، ولذا كان عليه أن يرضي هذا السلطان ويقدم له تاريخا يتفق مع هواه وميوله . ربما !<sup>(٢٩)</sup>

والآن نجيب على هذا السؤال الهام : هل أن ابن خلدون بفلسفة للتاريخ أم لا ؟

## ٢ - ابن خلدون وفلسفة التاريخ

نعتقد أن المنطق يحتم علينا تعريف فلسفة التاريخ حتى يمكننا بعد ذلك الحكم على ابن خلدون بأنه فيلسوف للتاريخ .

(٢٨) المقدمة ص ٢١ .

G.Bouthout. Ibn Khaldoun. sa philosophie sociale- Paris 1930, P. 23.

(٢٩)

## أ - فلسفة التاريخ :

إن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها ، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال . وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وأن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا المخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره ، أو الاتجاه الذي يتجه إليه ، أو الغاية التي عليه في النهاية تحقيقها . وفي هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ هي رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه . يقول لوران في كتابه عن فلسفة التاريخ ، إن التاريخ لا يمكن أن يكون مجموعة أحداث تتوالى بدون هدف أو معنى . فهو لا بد وأن يخضع لإرادة عليا تماما كما أن الأحداث الطبيعية تخضع للقوانين التي تحكمها . وأختار الله كمتحكم في سير التاريخ (٣٠) .

أما ولش ، الأستاذ المعاصر بجامعة أكسفورد ، فيذهب في كتابه « مدخل إلى فلسفة التاريخ » إلى أنه من واجبتنا الإشارة ، قبل تعريف فلسفة التاريخ - إلى نقطة هامة ، ألا وهي إن كلمة تاريخ نفسها تحمل معنيين . فالتاريخ قد يعني الأحداث التي تكون الماضي ، كما قد يعني روايتنا نحن لهذه الأحداث وهكذا يكون هناك احتمال وجود مجالين لفلسفة التاريخ ، فيمكن لهذه الدراسة أن تبحث في شكلها التقليدي في سير التاريخ وتطوره ويمكنها كذلك أن تعنى بالفكر الفلسفي في حد ذاته . فلسفة التاريخ في هذه الحالة تشمل مجموعتين من المشكلات الفلسفية ، المجموعة الأولى تمثل الجانب التأملي والمجموعة الثانية تمثل الجانب التحليلي (٣١) .

ويختلف المفكرون في تحديد العامل الأساسي الذي يتحكم في سير التاريخ . فهناك من يؤمن بأن الله هو العامل الوحيد الذي يتحكم في سير

(٣٠) F.Laurent: La Philosophie de l'histoire, Paris 1870-P.18.

(٣١) W.H. Walsh: An introduction to philosophy of history, London, 1953, PP. 14-15.

التاريخ ، وهناك من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم الذين يصنعون ويحركون التاريخ وهناك أخيراً من يعتقد أن العامل الأساسي في تحريك التاريخ هو العامل الاقتصادي وفي بعض الأحيان العامل الوحيد .

وهناك من يضع المشكلة كلها وضعاً مختلفاً إلا أنه مبسط ، وهذا ما فعله د. يحيى هويدي في كتابه « الفلسفة في الميثاق » إذ لخص المشكلة على النحو التالي : هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الإنسان وتصوره وأفعاله ؟ أي هل هناك حتمية كاملة للتاريخ تفرض نفسها من الخارج على الإنسان ولا يستطيع هو تغييرها أم أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ويتحكم في سيره ؟ ويحيب الدكتور هويدي بأن الماديين قالوا بالرأي الأول ، وأرجعوا كل التغييرات التاريخية إلى الأوضاع الاقتصادية ، وإلى شكل ووسائل الإنتاج في المجتمع ، وقالوا بالتالي بحتمية تاريخية . أما الرأي الثاني فقد قال به الفلاسفة المثاليون الذين رفضوا حتمية التاريخ وقالوا إن الإنسان هو الذي يحرك التاريخ (٣٢).

وهناك من ينكر أساساً فلسفة التاريخ ولا يعترف بها . ويقول لنا هنري جوييه الأستاذ بالسربون في كتابه عن « التاريخ وفلسفته » ، إن رفض فلسفة التاريخ نوع من فلسفة التاريخ في حقيقة الأمر ! كيف ؟ لأن مجرد تفكير المؤرخ في عمله ، أعني في التاريخ ، ورفضه لكون هذا التاريخ فلسفة يعد في حد ذاته فلسفة (٣٣) .

والآن بعد أن عرفنا فلسفة التاريخ علينا أن نجيب عن هذا السؤال الأساسي : هل كان لدى ابن خلدون فلسفة للتاريخ ؟

---

(٣٢) يحيى هويدي : الفلسفة في الميثاق - الدار المصرية للناليف والترجمة - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٥٠ - ٥١ .

(٣٣) H.Gouhier: L'histoire et sa philosophie. Librairie Philosophique- Paris 1952-P.5.

## ب - ابن خلدون منشئ فلسفة للتاريخ :

يعتقد العديد من كبار مفكري العالم أن ابن خلدون هو منشئ هذا الفرع من فروع الفلسفة . ومن هؤلاء توينبي المؤرخ البريطاني المعاصر الشهير ، وهو أيضاً صاحب نظرية في فلسفة التاريخ . وقد أشار الى ذلك في كتابه الضخم « دراسة في التاريخ » ، وكذلك فلتت أستاذ الفلسفة في جامعة ادنبرة وأدق من أرخ لفلسفة التاريخ في كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ » وجاستون بوتول المشرق الفرنسي في كتابه « ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية » والمشرق الفرنسي كارادي فو في كتابه « مفكرو الإسلام » ، وإيف لاكوسست في كتابه « ابن خلدون ، نشأة علم التاريخ وما في العالم الثالث » . ومن مفكري العرب الذين يعتقدون أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ الأستاذ الجليل ساطع الحصري في كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابه « ابن خلدون - حياته وتراثه الفكري » ولعل أحدث ما كتب عن ابن خلدون في هذا الشأن ، هو رسالة الدكتوراه التي تقدم بها د. عبد الرازق المكي لجامعة الإسكندرية والتي نشرها في كتاب بعد ذلك ، وعنوانها « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » ونكتفي بهذا القدر لأننا لسنا بصدد الحصر وإنما قصدنا تقديم بعض الامثلة . ولو عدنا مرة أخرى لكتاب د. طه حسين لوجدناه يثبت دون أن يدري ، أن ابن خلدون أتى بفلسفة للتاريخ .

يعتقد د. طه حسين أن ابن خلدون لم يأت بعلم الاجتماع كما يدعي الكثيرون وعلى رأسهم فرورو Ferrero وجملوفيتز Gamploviez إنما أتى بفلسفة في الاجتماع ولم يرق لدرجة العلم . ويقول في تدليله على ذلك « أن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ » ، وه كان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني عموماً ، وه أن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو « روح القوانين » ولا يمكننا الزعم بأن « روح القوانين » كتاب في علم الاجتماع بل هو مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفي » ، وه أن ابن خلدون كان يهدف الى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تحكم في سير هذه

الأحداث عبر الزمان ، وهو في هذا يقترب من فيكو » ، « وكان يدعي أن هذا العلم الجديد الذي أن به سيسمح له بالتنبؤ بالمستقبل »<sup>(٣٤)</sup> . ألم يعطنا الدكتور طه حسين دون أن يدري الأدلة على أن ابن خلدون أن بفلسفة التاريخ بينما كان هدفه هو دحض الآراء التي تقول بإبن خلدون منشأ لعلم الاجتماع .

لم يستخدم ابن خلدون تعبير « فلسفة التاريخ » طبعاً كاسم لدراسته إنما أطلق عليها اسم « العمران البشري » . ويقول لنا في المقدمة أن « العمران البشري » ما هو إلا الاجتماع البشري . فما هو « العمران » بالضبط عند ابن خلدون ؟ يجمع كثير من الباحثين على أنه الحضارة ومن هؤلاء نيكولسون في كتابه « تاريخ الأدب لدى العرب » ، وتونسي في كتابه « دراسة في التاريخ » وأ. روزنتال في كتابه « ابن خلدون : مفكر من شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر » ، ويوافقهم على رأيهم الكثيرون من المفكرين العرب الذين تناولوا ابن خلدون بالدراسة مثل الأستاذ ساطع الحصري والدكتور عبد الرحمن بدوي وغيرهما .

وجاء في موسوعة لاروس<sup>(٣٥)</sup> أن الحضارة هي مجموعة الخصائص الخاصة بالحياة الفكرية ، والفنية ، والخلقية ، والمادية ، والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما . وتضيف الموسوعة أن الحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ ويقول لنا الكاتب لوسيان دوبليسي في كتابه « روح الحضارات - قوانين نشأتها وحياتها ونهايتها »<sup>(٣٦)</sup> أن الحضارة كموضوع شغلت اذهان المفكرين قبل أن تظهر إلى الوجود الكلمة التي تدل على هذا الموضوع ، إذ كان يجهلها كل من فيكو ومونتسكيو رغم تناولها للموضوع بمعنى أن هؤلاء المفكرين أخذوا يتأملون تطور التاريخ ككل ويدرسون حياة المجتمعات والإمبراطوريات محاولين استخلاص قوانين تطورها وتدهورها وجاء كتابا « العلم الجديد » ليفيكو

La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun PP. 77-79-33-35. (٣٤)

Grand Larousse Encyclopédique - 1960, Volumes III P. 161-165. (٣٥)

L. Duplessy: L'esprit des civilisations - les lois de leur naissance, de leur Vie (٣٦) et de leur mort, paris 1955, PP. 10-11.

و «روح القوانين» لمونتسكيو محاولتين في ذلك المجال . وواضح مما ورد  
عن كلمة الحضارة في موسوعة لاروس أن دراستها هي دراسة فلسفة التاريخ ،  
وكذلك يتضح نفس الشيء لدى دوبليسي الذي يقدم كلاً من فيكو  
ومونتسكيو ، وهما من أوائل من اهتم بفلسفة التاريخ في العصر الحديث ، على  
أنهما تناولوا بالدراسة موضوع الحضارة .

إذن العمران بمعنى الحضارة ما هو إلا العلم الذي يدرس فلسفة  
التاريخ ، ويوضح محسن مهدي ذلك في كتابه « فلسفة التاريخ عند ابن  
خلدون » (٣٧) قائلاً إن هدف ذلك العلم الجديد هو البحث عن الوجه  
« الباطني » للوقائع الخارجية للتاريخ . إن التاريخ وعلم الحضارة يدرسان  
وجهين لنفس الحقيقة فبينما يحقق التاريخ في الأحداث من الظاهر ، يوضح لنا  
علم الحضارة طبيعة وأسباب هذه الأحداث . وتمشياً مع منطق الأشياء لا بد  
لدراسة الحضارة أن تسبق دراسة التاريخ .

من أين أتى ابن خلدون بفلسفته في التاريخ ؟ هل اخترعها فعلاً كما  
يقول في المقدمة وكما سبق أن بينا ؟ أم أنه أخذ عن السابقين عليه ؟ ولو كان  
هذا صحيحاً فمعن من أخذ ؟

إن هذه الأسئلة كلها استطاع مفكر أن يفتح مجالاً جديداً في الفكر  
الإنساني يؤدي إلى فهم نوع من الظواهر لم يدرس من قبل . ويمكننا أن نؤكد  
أن ابن خلدون لم يأخذ من المفكرين العرب السابقين عليه إذ دلت المقارنات  
على ذلك . ولو أردنا الحديث بشيء من التفصيل لقلنا إن التفكير في طبيعة  
وهدف ومنهج التاريخ في الفكر الإسلامي يرجع إلى بداية الإسلام . لقد بحث  
المسلمون عن هذه الأمور جميعاً ، في بداية الإسلام ، في القرآن وفي أحاديث  
الرسول ، وهذا شيء منطقي . وجاءت أفكارهم مختصرة وعامة . ركزوا جل  
اهتمامهم على العلاقة التي تربط الله بالتاريخ الإنساني ، فأكدوا أن حياة

(٣٧) M.Mahdi: Ibn Khaldoun's philosophy of history-A study in the philosophic found-  
ation of the science of culture, G. Allen and Unwin Ltd. London 1957-P.171.



الإنسان على الأرض محدودة وهي مجرد مرحلة انتقالية ليس إلا ، تأتي بعدها حياة الآخرة الأبدية . كما استخدموا التاريخ استخدامات دينية ومعنوية وعملية ، بمعنى أنهم جعلوه يقدم للناس الأمثلة والمواعظ والنصائح والتعليم . فعل المسلمون - أن يتأملوا في تقلبات الحياة الدنيوية ، وفي ازدهار وانحيار الممالك ، وفي حكم الله على الأمم القديمة ، ويتجلى هذا الحكم في توفيقهم أو في المصائب التي تحمل بهم نتيجة غضب الله عليهم .

ومن حيث المنهج التاريخي كان المسلمون يطالبون بالصدق والدقة في نقل المعلومات التاريخية التي أخذت بقدر الإمكان عن المصادر الأولى أو عن شاهدي العيان . فكان كل همهم التأكد من صحة سلسلة الإسناد . كان منهجهم هو « التجريح والتعديل » وهي طريقة ابتدئها ، كما يقول لنا د . عبدالرازق المكي (٣٨) ، رواة الأحاديث النبوية ومؤادها البحث الذي يجب القيام به للتأكد من أمانة وصدق الراوي . ولقد تبحر العلماء المسلمون في ذلك حتى أن المعلومات التي حصلوا عليها من جراء تلك الأبحاث أصبحت تكون ما يشبه المعجمات التي يمكن الرجوع إليها لاستخراج بعض القواعد التي تساعد في تقرير قيمة كل حديث . ومن هذه القواعد تكون علم « مصطلح الحديث » . وقد أخذ ابن خلدون بهذا المنهج كما ذكرنا قبل ذلك إلا أن هذا المنهج لم يكن المنهج الأساسي عنده ، بل كان أهم منهج بالنسبة له هو دراسة الروايات التاريخية بواسطة القوانين التي تتحكم في الطبيعة وتلك التي تتحكم في المجتمع . فإذا كان هناك اتفاق بين الروايات التاريخية وبين تلك القوانين اعتبرها صحيحة ، أما إذا كان هناك تناقض رفضها حتى قبل استعراض سلسلة الرواة الذين نقلوها . وقد قدم لنا ابن خلدون عدة أمثلة في المقدمة على رفضه لبعض الروايات نتيجة لتناقضها مع قوانين الطبيعة مثل قصة بناء الاسكندرية ، أو لتناقضها مع القوانين الاجتماعية مثل قصة موسى وجيوش بني إسرائيل التي كانت معه ، إذن لم يكن ابن خلدون ليتأثر هؤلاء العلماء وهو

(٣٨) عبد الرزاق مكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية ١٩٧٠ ص ١٠٢ .

بضع علمه الجديد . أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابي وابن رشد فكانت دراساتهم تتجه أساساً إلى علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة وإلى علوم الدين ، ولم تدرس عندهم مسألة المجتمعات وتطورها والقوانين التي تحكمها كما حدث عند ابن خلدون .

إبن خلدون إذاً لم يأخذ من المفكرين المسلمين السابقين عليه كما أنه لم يأخذ من معاصريه ، إذ كانت الحضارة العربية في مرحلة انحدار وكان الفكر كله في هذه الفترة مصبوغاً بصيغة دينية قوية تحول دونه ودون الالتزام بالمنهج العلمي الذي التزم به ابن خلدون . يبقى بعد ذلك احتمال أن يكون قد أخذ صاحب المقدمة من التراث اليوناني وفي هذا المجال لا يوجد إلا ثلاثة أسماء يمكن أن يكون قد أخذ عن أصحابها ، لأنهم طرقتوا بطرق مختلفة نفس الميدان . أول هذه الأسماء أفلاطون في كتاب « الجمهورية » ، وثانيها أرسطو في كتاب « السياسة » . ومعروف أن الكتائين لم يقف عليهما العرب في ذلك العصر وبالتالي يستحيل أن يكون ابن خلدون قد أطلع عليهما . أما صاحب الأسم الثالث فهو المؤرخ اليوناني المشهور تيوسيديد صاحب كتاب « تاريخ حرب البليونيوز » ، وهو من القرن الخامس قبل الميلاد . لقد عرف عن هذا المؤرخ أنه أول من اخترع فن التاريخ ، وإن لم يرق به إلى مستوى العلم كما رأينا عند ابن خلدون ، إلا أن ابن خلدون لم يعرفه على الإطلاق . ولم يكن من عادة ابن خلدون أن ينكر إطلاعه على كتاب ما أو اتصاله بفكر ما بل كان يعشق ذكر أساتذته والكتب التي قرأها حتى أن البعض اتهمه بالمبالغة في ذلك . أنه يذكر كتباً لم يقرأها في الواقع ولذلك فإننا نعتقد أنه لو كان عرف شيئاً عن هؤلاء لذكره . إذن ابن خلدون مبتكر علم التاريخ كما يفخر هو بذلك ، وكما نعترف نحن له به ، وليس هذا بالأمر العجيب بالنسبة لإنسان شديد الذكاء ، قوي الملاحظة ، عميق الفكر ، قوي المنطق ، موسوعي الثقافة ، عاش حياة حافلة ورأى بلاداً عديدة ، واكتسب خبرات هائلة واحتك بمجتمعات متباينة ، فرأى التاريخ يتحرك أمامه . تأمل كل هذا بما رزقه الله من مواهب ، واهتدى إلى ما اهتدى إليه .

ولشد ما يدهشنا موقف بعض المفكرين الكبار الذين يحاولون انكار أن ابن خلدون أتى بجديد ، ويصرون على أن أهم ما يجب أن نبحث فيه ونحن بصدد دراسة فكره هو عمن أخذ وعمن تأثر . ومن هؤلاء د. لويس عوض في رده على مقال كان قد كتبه وشدي صالح ينوه فيه بعظمة ابن خلدون . وجاء رد د. لويس عوض عليه في مقالين متتاليين على صفحات الجمهورية<sup>(٣٩)</sup> . ويرجع د. لويس عوض ان ابن خلدون كان يعرف اللاتينية قراءة ، والأسبانية كلاماً ، وحجته في ذلك أنه تولى السفارة بين السلطان بني الأحمر وبطرس الطاغية ملك قشتالة ، وعندئذ يكون احتمال اطلاعه على التراث اليوناني واللاتيني ممكناً . يقول إنه ربما اطلع على أوروسيوس بالعربية في ترجمة أو اقتباس مستفيض قام به بعض العلماء العرب في بلاط قرطبة ، وربما يكون قرأ جوزيفوس في ابن العميد .

ولو افترضنا صحة رأي د. لويس عوض فنسلم بأن ابن خلدون قد قرأ جل التراث اليوناني واللاتيني لما غير ذلك من موقفنا ، إذ لم يتحدث أحد من مفكري اليونان أو اللاتين عما تحدث فيه ابن خلدون ومثل الموضوع الذي نلمسه في المقدمة ولوجدت هذا لكتبت عن هؤلاء مئات الكتب التي تبين ذلك وتمجدهم ، فلم يحدث أن قال أحد إن هناك محاولات مشابهة لمحاولة ابن خلدون في التراث اليوناني أو اللاتيني ، ومن حيث المنهج والموضوع والهدف .

ونعرض الآن ، وبعد أن بينا ماهية فلسفة التاريخ وأن مجالها هو نفس مجال العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ، وبعد أن أوضحنا أنه كان أول من طرق هذا الميدان ، لنظرية ابن خلدون في إيجاز شديد لأننا سنتناولها بالتفصيل بعد ذلك .

كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كائناً تاريخياً حياً يتطور وفق قوانين خاصة به ، وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدتها وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية . واعتبر ابن خلدون « العصبية » هي أساس قيام

(٣٩) د. لويس عوض : عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية : ١٥ و ٢٢ سبتمبر ١٩٦١ .

الدولة ، وأن العوامل الاقتصادية من أهم أسباب تطور المجتمعات ويكون بذلك مبشراً للمادية التاريخية كما سنبين فيما بعد ويقول لنا الدكتور محمد عزيز الحبابي ، عميد كلية الآداب والدراسات الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالمغرب سابقاً ، في تقديمه لمجموعة النصوص التي اختارها من المقدمة وأصدرها في كتاب بعنوان « ابن خلدون » ، أن ابن خلدون مثله مثل بوسويه وفيكو وهيردر ، أراد أن يضع فلسفة تاريخ وليس أبحاثاً فلسفية على طريقة أرسطو والكندي وابن رشد وفلسفة التاريخ عنده - في نظر الدكتور الحبابي - ليست تأملاً بحثاً ، بل مساهمة واقعية في فهم الإنسان في الماضي والحاضر ، الإنسان وهو يعمل ويحيا من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهاته (٤٠) .

وإذا كان ابن خلدون قد أتى بفلسفة في التاريخ وهي فرع من فروع الفلسفة فلماذا هاجمها في المقدمة في فصل بعنوان : « في إبطال الفلسفة وفساد متعلقاتها » . بينما يقول عن التاريخ في المقدمة إنه « أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق » . هو في الحقيقة يهاجم الفلسفة كميافيزيقا ، كدراسة للمنطق الصوري ، إذا كانت تأملاً محضاً ، تأملاً لا يرتبط بالواقع ، لأنه شديد الإيمان بالدراسة التي تعتمد على الملاحظة المادية والتحليل المقارن للمعطيات الموضوعية . فإلى أي مدرسة من مدارس فلسفة التاريخ ينتسب ابن خلدون ؟

إنه ينتسب في الحقيقة إلى عدة مدارس . فيمكن أن نقول إنه ينتسب إلى المدرسة التاريخية الاجتماعية التي يقول أصحابها بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها واستنباط نظرياتها من حقائق التاريخ ، وكان على رأسها في العصر الحديث جان بودان وفيكو . كما يمكننا القول إنه ينتسب إلى المدرسة الاقتصادية وهي التي تفسر التاريخ تفسيراً مادياً وتشرح الظواهر الاجتماعية شرحاً اقتصادياً ، وترجع أي تغيير في المجتمع وظواهره إلى العوامل الاقتصادية .

(٤٠) M.A. Lahbabi: Ibn Khaldoun- Présentation, choix de textes, Bibliographie Editions Seghers 1968, PP. 44-45.

وكان على رأسها كما هو معروف كارل ماركس . وبعد ابن خلدون رائداً لهذه المدرسة وإن امتاز عن أمثال ماركس بأنه لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية وإلى التغير التاريخي من الزاوية الاقتصادية فحسب بل قال بعوامل أخرى غير العوامل الاقتصادية ، وإن أعطى أكبر قدر من الأهمية لهذه العوامل . ويمكننا القول كذلك إنه يتسبب إلى المدرسة الجغرافية التي تنظر للإنسان على أنه ابن البيئة الأرضية ونتاج الظروف الطبيعية . والبيئة الطبيعية عند هذه المدرسة هي التي تشكل المجتمعات والعادات ، غير أن هذا الجزم لم يعد يأخذ به أحد بعد أن وضح أن الإنسان يؤثر في البيئة كما تؤثر هي فيه ، أي أن هناك تفاعلاً بين الطرفين . وابن خلدون يتسبب إلى هذه المدرسة من حيث أنه قال بتأثير الطبيعة على حياة المجتمعات وإن لم يقل بأنها العامل الوحيد المؤثر .

ولكن مما يؤخذ على ابن خلدون أنه استخلص نظريته من تجربته الخاصة في الدولة الإسلامية . ونقول دفاعاً عن ابن خلدون أن الدولة الإسلامية كانت تشمل حينذاك المشرق العربي والمغرب العربي بما فيه الأندلس ، وكان ابن خلدون يعرف معرفة وثيقة كل مجتمعات هذه الإمبراطورية الإسلامية لكثرة أسفاره بل إن ابن خلدون احتك بأحد مجتمعات أوروبا وهو مجتمع قشتالة التي كانت بين أيدي العرب واستطاع الأسبان استردادها ، احتك بهذا المجتمع عندما قام بالسفارة بين دولة بني الأحمر وبشرو الطاغية ملكها . درس ابن خلدون إذن قطاعاً كبيراً من المجتمع الإنساني قبل أن يضع نظريته . ومن جهة أخرى يقول لنا المستشرق روزنتال في كتابه عن ابن خلدون إن الاختلافات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية في العصور الوسطى كانت ذات طبيعة ثيولوجية ، أكثر مما هي من ذلك النوع الذي يؤثر بطريقة حيوية في النظرة العامة للحياة . ولذا فإن أعمال ابن خلدون لتاريخ أوروبا المسيحية ليس نقصاً جاداً . وحتى لو سلمنا بأن المادة التي كانت بين يديه محدودة ، فلقد استطاع هذا المفكر الملم بالفلسفة اليونانية ، وبالعلوم الإسلامية التقليدية ، وبفن الحكم أن يصل إلى نتائج بالقوانين الشابة التي تتحكم في سير الأحداث التاريخية .

وفي ختام كلامنا في هذه النقطة نذكر عبارة المستشرق فرانز روزنتال التي ذكرها في حديثه عن ابن خلدون والتي تعبر أبلغ تعبير عن أصالة ما جاء به ابن خلدون ، وعن جدته يقول : « وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمعرفة المثال الذي احتذاء ابن خلدون في تفكيره ، ومن المحتمل أنه كانت في بيئته ، شمالي أفريقيا وفي أسبانيا ، أفكار تناقض أمنه بشكل أولي ... غير أنه لا جدال في إبداعه الأساسي » (٤١).

كان روبرت فلتنت ، الذي سبق لنا ذكر رأيه في ابن خلدون ، من المستشرقين الذين لا يميلون للإسلام ولا للمسلمين ويشوهون صور الفكر الإسلامي ، وكان متعصباً ومع كل هذا امتدح ابن خلدون وجعله مؤسس لفلسفة التاريخ : يقول « كل من يقرأ مقدماته باخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في هذا الشرف شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر ، سبق ذكره » (٤٢).

ولم يكن ابن خلدون مؤسساً لفلسفة التاريخ فحسب بل كان يسبق عصره بطريقة مذهلة . تقول لنا الإنجليزية جريس كارنس في كتابها عن « فلسفة التاريخ » في حديثها عن ابن خلدون ، وقد عدته أول من تحدث في فلسفة التاريخ إنه كان « عصرياً » modern في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة (٤٣).

#### ( جـ ) ابن خلدون وعلم الاجتماع :

لماذا تناول معظم الباحثين ابن خلدون على أنه عالم في الاجتماع ولم يتعرضوا لمسألة كونه فيلسوفاً للتاريخ ؟ بل لماذا عارض البعض هذه الفكرة ؟

(٤١) F.Rosenthal: Ibn Khaldoun: A north- African Muslim thinker of the fourteenth century, university of Manchester 1940-PP. 3-4.

(٤٢) R.Flint: History of the philosophy of history. London 1894, P. 149.

(٤٣) G.Cairns: Philosophies of history, Peter Own 1963-P. 336.

نعتقد أن السبب اختلاط مباحث هذين المجالين في الأذهان ، أو ربما يكون السبب كما قال إيبن لا كوست في كتابه<sup>(٤٤)</sup> أنه عندما اكتشفت المقدمة في القرن التاسع عشر وترجمت كانت أوروبا مهتمة بعلم الاجتماع . ولذا لفت نظر العلماء أوجه التشابه الموجودة بين ابن خلدون وبين المسائل التي يبحثونها نشيئاً بالمؤرخين وبعلماء الاجتماع المحدثين .

لقد سبق لنا توضيح مجال فلسفة التاريخ وبقي علينا تحديد مجال علم الاجتماع حتى يمكننا تحديد موقف المقدمة من كل منها .

ابتدعت كلمة علم اجتماع Sociologie في القرن التاسع عشر وعلى وجه التحديد في عام ١٨٣٩ ، عندما استخدمها أوجست كونت في الجزء الرابع من كتابه « محاضرات في الفلسفة الوضعية » . إلا أن دراسة المجتمع بدأت قبل كونت بكثير ، ولكنها كانت دائماً متأثرة بالفلسفة وبعلم الأخلاق ، وكانت التحليلات العلمية في مثل هذه الدراسة تختلط بالأحكام المعيارية ، أي أنها كانت تبحث فيما يجب أن يكون عليه المجتمع ولا تبحث في المجتمع كما هو في الواقع . ويعتقد كثير من الباحثين أن مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » في القرن الثامن عشر هو أول من درس المجتمع كما هو كائن في الواقع ، وأول من أعطى تعريفاً دقيقاً للقوانين العلمية التي يجب الكشف عنها في علم الاجتماع قائلاً « إنها العلاقات الضرورية التي تنتج عن طبيعة الأشياء » وعندما جاء كونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر وضحت في كتاباته الدراسة العلمية الوضعية الحقيقية للمجتمع<sup>(٤٥)</sup> . وطبعاً أمثال هؤلاء الباحثين يتجاهلون ابن خلدون ، أو يجهلونه فعلاً ، بوصفه سابقاً على مونتسكيو وكونت .

ويجد معظم الباحثين صعوبة بالغة في تعريف علم الاجتماع ، فهذا هو جورفيتش وهو أستاذ علم الاجتماع في السوفييت يقول لنا في كتاب حديث أشرف عليه ، واشترك مع عدة أساتذة متخصصين في كتابة أبوابه إن هذه

Y.Lacoste: Ibn Khaldoun-F.Maspero-Paris 1966-P.17.

(٤٤)

M.Duverger: Sociologie Politique, Paris 1967, PP. 1-3.

(٤٥)

الصعوبة البالغة ترجع لسببين أولاً : صعوبة البحث في مجال هذا العلم وهو الواقع الاجتماعي . ثانياً : المنهج الذي يطبق ، وهو الذي عليه أن ينظر للواقع الاجتماعي ككل . ويقول أننا لا نجد لا عند ماركس أو عند أحد من مؤسسي علم الاجتماع مثل سان سيمون وكونت وسنسر تعريفاً يطابق فكرهم الفعلي ، ويرجع هو ذلك إلى أن العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ التي يبدؤون طريقتهم منها كانت تسيطر على تفكيرهم وهم بصدد محاولة وضع حدود هذا العلم التجديد وتعريف خصائص منهجه<sup>(٤٦)</sup> : وأعتقد أن هذا الرأي يلخص كل المشكلة وهي صعوبة تحديد مجال علم الاجتماع لاختلاطه عند نشأته بفلسفة التاريخ . إن الفئتين يتناولان نفس الموضوع إلا أن علم الاجتماع يحاول اتباع مناهج البحث العلمي في العصر الحديث بينما فلسفة التاريخ هي أساساً فرع من فروع الفلسفة .

إن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية بهدف واحد فقط ، وهو معرفة حقيقتها من أجل تحديد القوانين التي تتحكم فيها . وعموماً يفرق بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بدعوى أن فلسفة التاريخ تهدف إلى الوصول للقانون « المطلق » الذي يتحكم في تطور المجتمعات الانسانية ، كما تهدف إلى تحديد الهدف أو الغاية التي ترمي إليها هذه المجتمعات . وهذا مما يتناقض مع المنهج التجريبي في العلم الحديث . وبما يجعل فلسفة التاريخ أيضاً خارج دائرة العلم أن هذا القانون المطلق الذي نتحدث عنه ، غالباً ما يكون من تصور المفكر الذي وضعه ؛ فهو لا يستنتج من الواقع بل « يتصوره » عقلياً ثم يحاول أن يفسره الواقع بل ويجعله يتنبأ بالمستقبل .

يقول لنا جورج جورفيتش إن علم الاجتماع عند نشأته اهتم بالبحث عن الاتجاه العام الذي يتجه إليه المجتمع في تطوره ، وعن هدف أو غاية هذا التطور ، وما هذا المبحث إلا بعض مخلفات المسائل التي تبحث فيها فلسفة التاريخ . لقد كان علم الاجتماع في نشأته مجرد محاولة بائسة لابتعاد طرق جديدة لحل المشكلة التي حاولت فلسفة التاريخ حلها عبر القرون . فقد حاول

(٤٦) G.Gurvitch (Publié sous sa direction): Traité de sociologie, Paris 1962-PP. 3 a 8.



الإجابة عن هذه المشكلة أفلاطون ، ثم القديس أوغسطين ، ثم مكيافلي ثم فيككو ، وعندما جاء أوجست كونت الذي قال إن علم الاجتماع علم وضعي ومنهجه هو المنهج التجريبي ، ظن أن عصر فلسفة التاريخ قد انتهى . إلا أن هذا المفكر الذي يعتقد الكثيرون أنه مؤسس علم الاجتماع لم يستطع مقاومة اعتبار علم الاجتماع « علم العلوم » أو « العلم الأول » أو « الفلسفة الأولى »<sup>(٤٧)</sup> .

لقد اختلط علم الاجتماع بفلسفة التاريخ حتى عند ماركس نفسه . فقد حلل ماركس تاريخ البشرية الذي ينتهي بالرأسمالية تحليلا اقتصاديا . وكان تحليله كعلم اقتصاد وعالم اجتماع رائعا ، وما زال يعد كلامه حتى الآن في هذين المجالين سليما ، ولكن هذا لا يمنع أنه تنبأ بمستقبل البشرية بل ووضع خطوط هذا المستقبل ودعى العمال في جميع أنحاء العالم إلى تحقيقه . . . « يا عمال العالم ، اتحدوا ! » هكذا اختتم بيانه الشيوعي . كانت له إذن رؤية فلسفية معينة لتطور تاريخ البشرية ، لقد درس ماركس التاريخ والواقع الحاضر متمشلا في النظام الرأسمالي كما كان موجودا في أوروبا ليرسم الطريق إلى المستقبل . أما ابن خلدون فبالرغم من أوجه الشبه العديدة بينه وبين ماركس وهذا ما ستوضحه في الفصول الآتية ، فقد بدأ بدراسة الواقع الاجتماعي ليفهم التاريخ وليتنبأ بالمستقبل . وابن خلدون مثله مثل ماركس عالم في الاجتماع ، وعالم في الاقتصاد ، وفيلسوف في التاريخ . أي أن المقدمة تشمل كما تشتمل مؤلفات ماركس على حد قول ريمون أرون بحوثا في النظرية الاجتماعية ، وبحوثا في النظرية الاقتصادية ، وبحوثا تاريخية . ويضيف أن النظرية الواضحة التي نجدتها في كتاباته العلمية تبدو أحيانا وقد نقضتها النظرية الضمنية المستخدمة في كتاباته التاريخية<sup>(٤٨)</sup> . وقد سبق أن بينت أن هذا اللوم ذاته هو الذي وجهه د . طه حسين في كتابه إلى ابن خلدون ، وما هو الآن ماركس صاحب أقوى نظرية اجتماعية يعجز أحيانا عن تطبيقها في كتاباته

G. Gurvitch: La Vocation actuelle de Sociologie, P.U.F., Paris 1750 - pp. 19 - (٤٧)  
10.

R. Aron: Les étapes de la Pensée sociologique Editions Gallimard, 1967, p. 145. (٤٨)

التاريخية دون أن ينتقص هذا العجز في التطبيق من عظمة النظرية في حد ذاتها .

وفي كتابه الجيد عن علم الاجتماع لدى ماركس ، يحاول هنري لوفيفر أن يعطينا رؤية جديدة لماركس ( وما أكثر ما كتب عن ماركس من زواياه المختلفة ) وأن يثبت أن ماركس لم يكن عالما إقتصاديا ، ولا فيلسوفا في التاريخ ، ولا عالما اجتماعيا إنما تحتوي أعمانه على بحوث في علم الاجتماع وبحاث في علم الإقتصاد وبحوث في فلسفة التاريخ<sup>(٤٩)</sup> . وهذا بالضبط هو الوضع في المقدمة : فهي مزيج من هذه الفنون الثلاثة .

ويرى د . عبد العزيز عزت أن ابن خلدون ذهب إلى التاريخ ليسم الحياة الإنسانية ولم يتجه للواقع لقرر طبائع المجتمعات البشرية<sup>(٥٠)</sup> . ونحن نختلف د . عبد العزيز عزت في هذا الرأي ، رغم أن كتابه باللغة الفرنسية عن « ابن خلدون وعلمه » من أحسن ما كتب عن ابن خلدون . أليست دراسة ابن خلدون لمجتمعات البدو والحضر دراسة واقعية تماما ؟ ألم تكن هذه المجتمعات موجودة في زمنه وخبرها جيدا فحللها وقدم لنا في مقدمته نتائج دراسته ؟ ربما يؤخذ عليه أنه اكتفى بقطاع الواقع الذي درسه ليعمم نتائجه ولكننا لا يمكن أن ندعي أنه بعد عن الواقع وذهب للتاريخ ، إنما ما فعله ابن خلدون أنه درس الواقع ليفهم التاريخ .

وهناك من يسوق الاتهام التالي لينكر على ابن خلدون شرف وضع علم الاجتماع : إن علم الاجتماع لا يؤمن بتطور واحد هو تطور الإنسانية الذي تقول به فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . ونرد على هذا بأن هذا الجزء من فكر ابن خلدون يمكن اعتباره ، أو هو كذلك فعلا ، من فلسفته التاريخية . فبيناك جانبان من فكر ابن خلدون المتعدد الجوانب اختلطا أحدهما بالآخر : علمه الاجتماعي وفلسفته في التاريخ .

(٤٩) H. Lefevre: Sociologie de Marx-Collection Sup - P.U.F. 2eme edition

(٥٠) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القاهرة ١٩٥١ ص ٥٤ .

ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع ، فهو يعالج في المقدمة « واقعات العمران البشري » أو « أحوال الاجتماع الانساني » وهي ما يطلق عليها اليوم « الظواهر الاجتماعية » وهذا هو موضوع علم الاجتماع . ولا يعرف ابن خلدون هذه الظواهر ولا يبين خصائصها كما فعل علماء الاجتماع المحدثين أمثال دوركايم ، إنما اكتفى بالتمثيل لها في المقدمة لتفسير ماهيتها . يقول : « إعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعنسيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال » (٥١) .

والظواهر الاجتماعية هي القواعد والاتجاهات العامة والمؤسسات الاجتماعية التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شئونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم البعض . وتنقسم بالطبع هذه الظواهر إلى عدة أقسام . ولم يترك ابن خلدون أي قسم من هذه الأقسام إلا وتعرض له بالدراسة . فعرض لنظم الحكم وشئون السياسة وللظواهر الاقتصادية والقضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية عرض لها في استقرارها وفي تطورها أي من وجهتي النظر الاستاتيكية والديناميكية كما يسميها أوجست كونت .

يقول د . علي عبد الواحد وافي في البحث الذي تقدم به لمهرجان ابن خلدون : إن ابن خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية في حد ذاتها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، أي درسها بطريقة تحليلية وصفية لا بطريقة معيارية ، درسها للكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها ، والقوانين التي تخضع لها . وكانت هذه هي المرة الأولى التي تدرس فيها الظواهر

الاجتماعية كما تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية ، أي أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للجبرية<sup>(٥٢)</sup> . ويجرد إيمانه بذلك يجعله مؤسسا لهذا العلم في رأينا لأنه وضع فعلا حجر الزاوية فيه وأوضح الطريق فسواء جاءت نتائج دراسته صحيحة أم غير صحيحة بعد ذلك فهذا شيء ثانوي لأن كان رائدا في مجال جديد تماما . وكان دوركايم دائم التردد « إن الشعور بأن هناك قوانين هو العامل المميز للفكر العلمي » . وطبعاً كون النظواهر الاجتماعية تخضع للقوانين لا يتعارض مع كون الإنسان هو خالقها .

أما منهج ابن خلدون في دراسة هذه الظواهر فهو المنهج العلمي . فهو عند دراسته لأية ظاهرة من الظواهر يتساءل « لماذا ؟ » ويجب عن هذه الأمثلة بعبارات تبدأ بـ « والسبب في ذلك » أو « وذلك لأن » . ومثل هذا التساؤل ومثل هذه الإجابات هي التي تكون علم الاجتماع . ومنهجه تجريبي ، بمعنى أن التجربة عنده تعني الخبرة والممارسة .

وثمة من أنكر على ابن خلدون أنه واضع علم الاجتماع وعلى رأس هؤلاء د . طه حسين في كتابه « الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون » ، إذ كان أشدهم تحاملا عليه وأقساهم حكما للأسف . لقد قاس علم ابن خلدون بعلم كونت ودوركايم أي بعلم القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، متناسيا أن أي مفكر كما قال لنا توينبي هو نتاج عصره مهما سبق هذا العصر . وفي رأي د . طه أن ابن خلدون لجأ لدراسة المجتمع ليخلص التاريخ من الشوائب والأغلاط ومثل هذا الهدف المعيارى يتناقى مع المنهج العلمي السليم ، فآية دراسة لكي تكون علما في رأيه لا بد وأن تكون مستقلة تمام الاستقلال . ونحب أن نشير هنا إلى الهدف الذي دعى أوجست كونت إلى وضع علم الاجتماع . لقد أنشأ كونت هذا العلم لأنه كان يريد إصلاح المجتمع ويريد تحليله من

(٥٢) علي عبد الواحد وافي . مظاهر الاجتماعيه هي موضوع مقدمة ابن خلدون - اعمال مهرجان ابن خلدون - منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة سنة ١٩٦٢ - ص ٦٨ - ٦٩ .

الفساد . أليس هذا هدفاً معيارياً تماماً ؟ ! أليس هذا هدفاً أخلاقياً ؟ ! أتيجرؤ  
أحد على القول بأن أوجست كونت لم يكن عالماً اجتماعياً ؟ ! لقد رأى كونت  
الفساد منتشراً في المجتمع ، وأعتقد أن هذا الفساد ناتج عن فساد الأخلاق ،  
وأن هذا الفساد الخلقي يرجع إلى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم ، فأراد  
أن يضع طريقة للفهم ألا وهي المنهج الوضعي قائلاً « إن الفكر أو الرأي هو  
أساس الجهاز الاجتماعي » . وماركس ألم يضع فكره في خدمة قضية عمال  
العالم ومن أجل هذا الهدف وحده وضع كل مؤلفاته ؟ أم يمكن أن ندعي أن  
ماركس لا يستحق لقب المفكر العالم ؟

حتى منهج ابن خلدون لم يفلت من نقد الدكتور طه حسين ؛ إنه في رأيه  
لم يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا والإنشائية يقول « وبينما يدعي ابن خلدون أن  
منهجه يعتمد أساساً على التجربة ، فإنه وإن اتبع هذه القاعدة أحياناً بنجاح إلا  
أنه كثيراً ما كان يهملها ويغرق في الميتافيزيقا »<sup>(٥٣)</sup> . وطبيعي أن الدكتور طه لا  
يوافق على أن موضوع دراسة ابن خلدون هو موضوع أي دراسة اجتماعية  
علمية ، إذ يعتقد أن ابن خلدون درس ظاهرة الدولة فقط وهذا موضوع محدود  
جداً ولا يكفي لأن يكون بمفرده علم الاجتماع ؛ فعالم الاجتماع الحقيقي هو  
الذي يدرس منهج علمي شكلاً اجتماعياً أو أكثر وهو يعلم جيداً أنه ليس إلا  
جزءاً من علم الاجتماع ، وهذا ما غاب عن ابن خلدون لأنه لم يشعر بأهمية  
الاشكال الاجتماعية التي لم يدرسها . درس ابن خلدون الدولة فقط في رأي  
الدكتور طه وهي من أكثر الأشكال الاجتماعية تعقيداً كما يقول ولذا فهي لا  
يمكن أن تكون نقطة البداية عند أي عالم اجتماعي بل لا بد أن تكون نقطة  
النهاية<sup>(٥٤)</sup> . والرد على رأي د . طه بسيط جداً وتقدمه لنا المقدمة بوضوح . لقد  
درس ابن خلدون في المقدمة الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع البدوي  
والمجتمع الحضري وقارن بينهما ، ودرس الأخلاق وما يمكن أن يصيبها من

T.Hussein: La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918-P.72.

(٥٣)

Ibid-P.75.

(٥٤)

تغير ، والعوامل الاقتصادية وتأثيرها في المجتمع ، ودرس تأثير البيئة الطبيعية في المجتمع ، وتأثير الدين على قيام الدولة كما درس ظاهرة السكان . وإذا كانت الدولة ظاهرة اجتماعية شديدة التعقيد ولا يمكن أن يبدأ بها أي عالم اجتماعي دراسته فاعتقد أن ابن خلدون بعد أن درس كل هذه الظواهر الاجتماعية كان يستطيع أن يدرس الدولة باعتبارها الإطار الذي يحوي هذه الظواهر .

ويعتبر د . طه حسين المقدمة تحسبا أو تلمسا لطريق علم الاجتماع ليس إلا ، فهي لا ترقى لمستوى العلم إنما هي مجرد فلسفة إجتماعية<sup>(٥٥)</sup> . لكن غاب عن د . طه أن علم الاجتماع في نشأته كان متأثرا بفلسفة التاريخ لأنها الاصل الذي نبع منه ، وحتى أوجست كونت الذي يعتبره الكثيرون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع كثيرا ما اختلطت بحوثه الاجتماعية العلمية بفلسفة التاريخ : وأعتقد أن كونت كانت فرصته للتخلص من « خطر الفلسفة » على بحوثه أكبر من فرصة ابن خلدون لأن مناهج البحث العلمي كانت قد وضحت ، واستقرت في القرن التاسع عشر .

والعجيب أن الدكتور طه كان يناقض نفسه أحيانا . فهو يقول في ص ٦٧ من كتابه « أن ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل » واستخدم في ذلك تعبير sui generis وهو التعبير اللاتيني المشهور وبعد ذلك بعدة صفحات وهو يتحدث في نفس الموضوع ، يقول في صفحة ٧٦ « إنه لم يقم بهذه الدراسة من أجل ذاتها ، وإنما فعل ذلك ليفسر الأحداث التاريخية ولتأكد من صحتها . إنها علم مساعد » أليس هذا تناقضا صريحا !

ما الذي دفع الدكتور طه حسين إلى إتخاذ هذا الموقف المتشدد من ابن خلدون؟ هل كان مدفوعا بروح نقد العلماء الغربيين الذين رأوا في ابن خلدون فيلسوفا حديثا<sup>(٥٦)</sup> أم أن السبب هو أنه كان حديث العهد بعلم الاجتماع وقت

Ibid-P.76.

(٥٥) عبد الرازق المكي: في الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ - ص ٨٥ .

٨٦

كتابته لرسالته ، ولم يكن قد احاط بعد بنظريات علم الاجتماع وتاريخه الاحاطة الكافية ولم يتعمق المقدمة كما يقبل لنا ساطع الحصري في « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ؟ ربما يكون أحد هذين السببين وربما يكون أنه قاس بحوث ابن خلدون ببحوث علم الاجتماع في القرن العشرين ، أي بعد أن قطع شوطا طويلا إلى الامام ، وبعد أن استقر منهجه وتحددت ميادينه .

ونعتقد أننا في دراستنا لإبن خلدون يجب ألا نتزعه من عصره ، ومن بيئته ومن حضارته ، كما أننا يجب ألا ننتظر منه - وهو الذي افتتح الطريق إلى علم جديد تماما - أن يأتي بنا نظرية متكاملة واضحة محددة تماما ، كل ما فيها صحيح بمعايير القرن العشرين .

ورغم كل النقد الذي وجهه د . طه حسين إلى ابن خلدون إلا أنه ثبوته وبفكره في أكثر من موضع في رسالته . ومن بين ما قاله عنه : « أن ابن خلدون ما زال مشهوراً لأن افكاره عن المجتمع فريدة وأصيلة جدا وغالبا صحيحة . ولقد أصبح مجد ابن خلدون أقوى الآن وأفكاره تنال في عصرنا من التقدير ما لم تنله في عصره لأنه في الحقيقة حقق تقدما كبيرا في تطور الفلسفة » (٥٧) .

ومن الباحثين من لم ينكر على ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع بل اعترف بذلك ولكنه أنكر عليه أنه صاحب نظرية متكاملة في علم الاجتماع . ومن هؤلاء المفكر التركي حلمي ضياء أولكن ، وذلك في بحثه الذي تقدم به إلى مهرجان ابن خلدون (٥٨) . ففي رأي هذا المفكر أن صاحب المقدمة لم يترك نظرية متكاملة تبحث في الحياة الاجتماعية ككل ، كما لم يترك فلسفة للتاريخ تعتمد على أفكار واضحة عن تطور التاريخ وحاضر الإنسانية . ونوافقه على رأيه في أن ابن خلدون لم يترك نظرية متكاملة تماما في علم الاجتماع إنما جاءت في المقدمة مجموعة من الأفكار والآراء مبشرة أو مجمعة في فصول صغيرة ، إذا

(٥٧) T. Hussein: La Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, P. 29.

(٥٨) H.Z. Ulken: Ibn Khaldoun, Iniateur de la sociologie

جمعاناً جميعاً ورتبناها استطعنا أن نكون ما يشبه النظرية أو تكون فعلاً نظرية : ونعود فنكرر أن لابن خلدون عذره فالمجال جديد والمنهج جديد . . . والرواد دائماً يتعشرون لأن الطريق ليس معبداً بعد .

ونعتقد أن د . عبد العزيز عزت في كتابه بالفرنسية « ابن خلدون وعلمه الاجتماعي » كان أفضل من نظر لابن خلدون نظرة موضوعية تماماً فلم يرفعه إلى أعلى سماء كما أنه لم يحط من قدره . يقول « إنه أحد المبشرين بعلم الاجتماع ، وواحد من أوائل أصحاب النظريات في علم الاجتماع . ورغم تطلعاته العلمية فإنه ربما قد بقي في مرتبة فلسفة التاريخ إلا أنه حاول وضع علم جديد مستقبلي ، يدرس المجتمع ذاته »<sup>(٥٩)</sup> . « إن علم الاجتماع لدى ابن خلدون لا يتطلع إلى التطبيق بل إلى المعرفة ، أي أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليعطي للمجتمع اتجاهها جديداً بل وضعه ليدرس كيف يتطور المجتمع تلقائياً دون أن يحاول من جانبه تغيير اتجاه هذا التطور . إن علمه يبحث عن الواقع وليس فناً يتطلع إلى مثل أعلى »<sup>(٦٠)</sup> .

ونختتم هذا الباب بما قاله شميدت الأمريكي عن ابن خلدون : « إنه مفكر مثل كونت وتوماس مين وسبنسر . وقد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر . إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد أطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها ، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها ، والطريق الذي كان قد أوجده ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً »<sup>(٦١)</sup> .

A.A. Ezzat : Ibn Khaldoun et sa science sociale, Le Caire 1947, p. 4. (٥٩)

Ibid. pp. 54 - 55. (٦٠)

N. Schmidt : Ibn Khaldoun, Historian, Sociologist and Philosopher, New York, (٦١)  
1930, p. 113.



### الفصل الثالث

---

تطور التاريخ عند ابن خلدون



## ١ - ابن خلدون ونظرية التطور

هناك سؤال بدعي علينا طرحه والإجابة عليه قبل الاسترسال في الحديث الا وهو : ما هو التطور ؟ يجيبنا سينيويوس عن هذا السؤال قائلاً إن المفهوم التجريبي الذي نحصل عليه من دراسة سلسلة من الحالات المتتالية ، هو مفهوم التغير ، إلا أن كل تغير ليس تطوراً . فإذا ما حدث مثلاً أن اختلفت حالة الأشياء في المرحلة الثانية ، عنها في المرحلة الأولى التي كانت عليها ، ثم عادت فأصبحت في الحالة الثالثة أو المرحلة الثالثة مطابقة للمرحلة الأولى فإن هذا ليس تطوراً بل مجرد « اهتزاز » إن سلسلة التغيرات لا تصبح تطوراً إلا إذا سارت في اتجاه يبدو لنا ثابتاً . والتطور ظاهرة أساسية في كل العلوم التي تدرس الكائنات الحية إلا أنه يأخذ مكانة جوهرية في التاريخ فالتاريخ هو قبل كل شيء علم تطور المجتمعات الإنسانية<sup>(١)</sup> .

ويقول لنا الكاتب الروسي ياخوت إن هناك طريقتين لدراسة الظواهر الطبيعية الطريقة الأولى تنظر الى الطبيعة على أنها لا تتغير ، بل هي « متجمدة » ، وهذه هي الطريقة الميتافيزيقية . أما الطريقة الثانية فتري أن الأشياء والظواهر في تطور دائم ، وهذه هي الطريقة الديالكتيكية . والمادة

---

(١) Seignbos: La méthode historique appliquée aux sciences sociales, Alcan, Paris, 1901, pp.141- 142.

الميتافيزيقية تعتقد أن كل الظواهر الطبيعية لا تختلف من آلاف السنين ،  
والظواهر بالنسبة لها لا تربطها بعضها ببعض أية علاقة فكل منها منفصلة عن  
الأخرى . ولقد أبطل التقدم العلمي في القرن التاسع عشر هذا التفسير  
للعالم ، وذلك عندما أثبت داروين أن الأنواع الحيوانية والنباتية تتطور دائماً .  
ولقد مهد هذا التقدم العلمي إلى ظهور نظرية ماركس في القرن التاسع  
عشر<sup>(٢)</sup> .

ومن العجيب أن ابن خلدون التفت الى التغير الدائم الذي تخضع له  
الكائنات الحية ، ولكن الأعباء ان ساطع الحضري وحده هو الذي التفت الى  
هذه النقطة الهامة جداً من فكر ابن خلدون والتي تجعله سابقاً لداروين . يقول  
ننا ساطع الحضري شارحاً « اكتشافه » أن مسألة « أصل الأنواع » النباتية  
والحيوانية من المسائل التي لفتت أنظار العلماء والمفكرين منذ زمن طويل . ففي  
بادئ الأمر كان الاعتقاد السائد أن كل نوع من الأنواع يخلق مستقلاً عن  
غيره ، وأن الأوصاف التي تميز هذه الأنواع بعضها عن البعض الآخر ثابتة لا  
تتغير أبداً ، بمعنى أن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية ينشأ على حدة لا  
تتغير أية خاصية من خصائصه حتى يتقرض . ثم ، البت العلماء والمفكرون أن  
فطنوا إلى أن العكس هو الصحيح بمعنى أن الخصائص التي تميز تلك الأنواع  
بعضها عن البعض لا تبقى على وتيرة واحدة ، بل تتطور تدريجياً مما يؤدي بعد  
فترة الى تكوين أنواع جديدة . فالأنواع التي نراها الآن مختلفة تنحدر في حقيقة  
الأمر من أصل واحد ، وهي لم تصل الى شكلها الحالي إلا بعد سلسلة طويلة  
من التطورات . وتنطبق هذه النظرية على الأنواع النباتية والحيوانية كما تنطبق  
على النوع البشري أيضاً . فلقد نشأ الإنسان من تطور بعض الأنواع  
الحيوانية ، وعلى وجه التحديد هو قد تطور عن نوع من أنواع القرود . لقد  
تكون هذا الرأي بالتدريج حتى يكون عند داروين نظرية علمية متكاملة في

O. Yakhot : Qu'est - ce que le materialisme dialectique, Editions de Moscou série. (٢)  
Essais et documents, pp. 11 - 12.

منتصف القرن التاسع عشر ، وذلك عندما نشر كتابه المشهور عن « أصل الأنواع » ولكن قبل داروين بخمسة قرون اكتشف ابن خلدون هذه الحقيقة وصاغها صياغة علمية دقيقة<sup>(٣)</sup> . يقول ابن خلدون « أنظر الى عالم التكوين وكيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بدئية من التدرج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الخبز والصدف ولم يوجد فيها إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا<sup>(٤)</sup> .

ويتعرض هذا النص البالغ الأهمية ، الذي لم يلتفت إليه أحد قبل ساطع الحصري ، بوضوح لفكرة التطور التدريجي في الأنواع النباتية والحيوانية ولأصل الإنسان. أما لماذا لم يلتفت أحد إلى خطورة هذا النص فربما يرجع السبب في ذلك إلى أن كلمة « قردة » فيه مسحت وتحولت إلى « قدرة » في كثير من الطباعات وخاصة العربية ، وبذلك تحذرت الفترة الأخيرة من النص من معناها الخطير كما يقول لنا الحصري ، ولكنها بقيت في النسخ الأجنبية . وقد استبدلت طبعة المقدمة التي اعتمدنا عليها وهي الطبعة الثانية من طبعة بيروت عام ١٨٨٦ كلمة قدرة بقردة وكذلك فعلت طبعة د. علي عبد الواحد وفي التي اعتمدنا عليها في النصوص الناقصة من طبعة بيروت ، ومعنى العبارة لا يستقيم إلا إذا كانت الكلمة هي « القردة » وليس القدرة . وليس هذا هو النص الوحيد الذي تحدث فيه ابن خلدون عن هذه الفكرة ، بل تحدث عنها مرة أخرى في الفصل الرابع من الباب السادس من طبعة د. علي عبد الواحد وفي وهو بعنوان « في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » . وهذا الفصل غير

(٣) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٣٠٠ .

(٤) المقدمة ص ٨٤ .

موجود في الطبيعة البيرونية . يقول ابن خلدون « وقد تقدم لنا الكلام في الوجي أو الكتاب في فصل المدركين للغيب وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب الى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما هو في النخل والكرم من آخر افق النبات مع الخبز والصدف من أفق الحيوان ، وكما في القرود التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية »<sup>(٥)</sup> . وواضح من النص أن ابن خلدون يعتبر أن الكائنات الحية تتصل بعضها ببعض الآخر في سلسلة التطور ، فكل نوع حي يؤدي بتطوره الى نوع ارقى وفي آخر السلسلة نجد الإنسان الذي تطور عن القرود .

ويقول لنا ساطع الحصري ، صاحب هذه الالفائة الرائعة ، إن فكرة التطور التدريجي في الطبيعة كانت موجودة عند اخوان الصفا أيضاً فهي ليست من ابتكاره ، إلا أن الجديد الذي أتى به ابن خلدون هو اعتباره أن القرود بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان . ونعتقد أن هذه الفكرة المبتكرة التي أتى بها هذا المفكر العربي تستحق دراسة مستفيضة حتى يتضح الدور الذي لعبه ابن خلدون في نظرية التطور وحتى يتضح سبقه على داروين .

ولقد رأى ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية أيضاً تخضع لقانون التطور بل إن التطور فيها أكثر وضوحاً منه في الظواهر الطبيعية ، وكل شيء في المجتمع الإنساني في تغير دائم ، ومفهوم الحركة متضمن في طبيعة الأشياء عنده . لقد شبه ابن خلدون عمر الدولة بالحياة الانسانية كما سبق أن بينا . ولم تكن هذه مجرد صورة بيانية استخدمها للمقارنة السطحية ، بل كانت مقارنة لها معناها العميق كما يقول لنا ايف لاكوس . قصد ابن خلدون أن يقول ، في

(٥) د. علي عبدالواحد وافي : مقدمة ابن خلدون - طبعة ثانية - لجنة البيان العربي - القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٩٨١ - ٩٨٢ .

رأي المُنكر الفرنسي وفي رأينا ، أن الدولة في تطور مستمر لأن الحياة في حركة وتطور دائمين . إن إنكار التطور يعني إنكار الحياة . والتطور عنده له طابع ديبالكتيكي ، فالكائن الحي منذ خلقه يحمل في طياته بذرة الموت . ان تطور الحياة الذي لا يمكن إيقافه يؤدي الى الموت المحتم<sup>(٦)</sup> . لقد سبق بيان أن الهرم في الدولة عنده شيء لا يمكن إيقافه « إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » . إن القضية الديبالكتيكية للحياة والموت ، أي وحدتها وتعارضها ، هذه القضية المرتبطة بطريقة لا مفر منها بتطور أي كائن منذ ولادته حتى نهايته ، لها مكانة هائلة في المفاهيم الخلدونية . إن الطابع الديبالكتيكي لفكر ابن خلدون يدهشنا بعصريته . فالواقع ككل لا يشج عند ابن خلدون من تراكم أشياء متفرقة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بل هو مجموع متجانس من الظواهر المرتبطة بعضها البعض الآخر ، ولها تأثير ضروري ومتبادل فيما بينها .

ويذهب لأكوست إلى أنه يمكننا التعرف عند ابن خلدون على خاصيتين أساسيتين من خصائص الديبالكتيك الميجلي ونحب أن نوضح معنى الديبالكتيك قبل ذكر رأي لأكوست . الديبالكتيك باختصار هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة ، والمجتمع ، والفكر على السواء . «والآن ، ما هما هاتان الخاصيتان الرئيسيتان للديبالكتيك عند ابن خلدون في رأي لأكوست ؟ الخاصية الأولى هي مبدأ التأثير المتبادل والإرتباط الكوني بين كل الظواهر سواء في الطبيعة أو في المجتمع . أما الخاصية الثانية فهي مبدأ التغير الكوني والتطور الذي لا يتوقف أبداً . ويضيف لأكوست أن أهمية وتكرار الأمثلة الديبالكتيكية في مقدمة ابن خلدون يبينان بوضوح ان الأمر يعني بالنسبة لهذا المفكر خطأ فكرياً أساسياً وليس مجرد صدفة<sup>(٧)</sup> . وهذا صحيح كما سيتضح عند الحديث عن الناحية الديبالكتيكية في مفهوم العصبية والدولة ، وعندما نبين كيف أنها واضحة وأصلية .

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun, F. Maspero — Paris 1966 — p.209.  
Op. Cit., pp.210- 211.

(٦)

(٧)

إننا لو أدركنا أن مفاهيم ابن خلدون إنما هي مفاهيم ديبالكتيكية لتكشف لنا كل أهميتها وكل معناها ولكن يجب ألا نحاول البحث في مقدمة ابن خلدون عن عرض متجانس للمبادئ الفلسفية الديبالكتيكية . فالمفاهيم الديبالكتيكية عنده متأثرة عبر المقدمة ، كما أنها غالباً ما تكون ضمنية بمعنى أنه ليس لديها أساس فلسفي واع . فهي لا تظهر إلا في إطار الملاحظات الواقعية والتأملات التاريخية .

والتطور عند ابن خلدون ليس دائرياً ، كما أنه لا يسير في خط مستقيم ، بل هو لولبي . ويمكن توضيح هذه الفكرة بالحديث عن الدولة مثلاً ، فكل دولة عند ابن خلدون تبلغ قمة مجدها وحضارتها ، ثم تهزم وتدهور لتأتي دولة جديدة لا تبدأ من الصفر ، بل تأخذ بعض ما تركته الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها ، وتخلق حضارة مختلفة نوعاً ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدماً وإن كان الاختلاف بسيطاً حتى أنه لا يلمح ، ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الاختلاف تماماً . ونسوق هنا نصاً من نصوص ابن خلدون يدل على نظرية التقليد لديه وإن دل أيضاً على نظرية التطور لدى صاحب المقدمة . يقول ابن خلدون « وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباشرة بالجملة » (٨) .

والنص يشير طبعاً إلى التطور المعنوي ، أي تطور العادات والتقاليد ، من إلى التطور المادي ، ولكن بما أن الأول نتيجة للثاني كما سألنا بعد قليل ، اعتبر النص يصدق على نوعي التطور . ويشير النص بوضوح إلى أن التطور هي حركة إلى الامام عند مفكرنا ، ليست حركة محدودة وهادئة



دائماً للهرم والفساد كما اعتقد بعض الكتاب وسنهم د. عبد العزيز عزت<sup>(٩)</sup> .  
والتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتنمو ثم تنفي . والفناء عنده هو  
النهاية الحتمية دائماً ، شيء واحد فقط هو الذي يفلت من الفناء : التطور .

ولنتأمل ما يقوله ياخوت الذي اشتهر بتفسير وتوضيح المادية التاريخية  
الجدلية ليتضح لنا التشابه العجيب بين فكر المادية التاريخية الجدلية وفكر ابن  
خلدون . يقول ياخوت ان الظاهرة الطبيعية أياً كانت لا بد أن يكون لها  
بداية ، ثم تتطور وتنسولتهم وليتنبى وجودها . وبالنسبة للنظرية الجدلية لا  
يوجد شيء نهائي ، فكل شيء بالنسبة لها لا بد أن ينفي في النهاية ولا يفلت من  
هذا الفناء إلا نفس التطور الدائم أو المسار الدائم الذي تسير فيه الأشياء . وهو  
الذي يتكون من عمليتي الظهور والفناء . والتطور عبارة عن عملية صعود لا  
تنتهي من الأسفل إلى الأعلى . إن حلول الجديد بدلاً من القديم يحتم نفي القديم  
وعندما تهرم بدورها هذه الظواهر الجديدة سواء كانت طبيعية أو اجتماعية ،  
يأتي عليها الدور لتلغى هي أيضاً بواسطة ظواهر أخرى جديدة وهذا هو نفي  
النفي وكل مرحلة جديدة أرقى من المرحلة التي سبقتها ، لأنها عبارة عن بقاء  
على العناصر الإيجابية في القديم مع إضافة بعض الجديد اليه . إن نفي النفي  
يفترض النفي كما يفترض الإبقاء في آن واحد ، يفترض الفناء والتطور . وأي  
تطور ينتج عن نفي النفي يحمل طابعاً تقديمياً . وهذه النتيجة تنطبق على التطور  
الطبيعي كما تنطبق على تطور المجتمع الإنساني . إن التطور يتبع خطاً تصاعدياً  
أي من أسفل إلى أعلى ، من البسيط إلى المعقد . وعموماً يتخذ التطور شكلاً  
حلزونياً أو لولياً<sup>(١٠)</sup> .

ونعتقد أن التطور كما يصوره ياخوت الذي يعد في الحقيقة تصوراً للتطور  
عند الماركسيين ، هو بمساره الديالكتيكي يشبه تماماً التطور عند ابن خلدون .  
فكل من ابن خلدون من جهة والماركسيين من جهة أخرى يقول بنفي الوجود

(٩) د. عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - القاهرة سنة ١٩٥١ ص ٣٨ .

(١٠) O. Yakhot: Qu'est-ce que le matérialisme historique Editions de Moscou  
Série Essais et documents — 148- 158.

بالنسبة لأية ظاهرة ثم بنفي النفي ، كما يتفنان في أن التطور دائماً حلزوني .

ولكن يجب أن نؤكد إن التطور رغم أنه في حركته العامة يسير الى الامام ، إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون ، لأن الدولة عنده عندما تنهار فإن هذا الانهيار يمثل نوعاً من النكوص الجزئي أو بعض الرجوع الى الوراء ، غير ان الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر تقدماً .

وتقول الماركسية بنفس المعنى ولكن بعبارات تتفق وروح العصر إن حركة التاريخ بالنسبة لها لا تسير في خط مستقيم ، ففي التاريخ الكثير من الحركات الرجعية أو حركات النكوص إلى الوراء . إلا أن هذا لا يستطیع أن یغیر من الاتجاه العام لتطور التاريخ الذي يسير الى الأرقى عموماً . إن التطور يأخذ شكلاً حلزونياً لولياً ، أي هو عبارة عن مجموعة حلقات إلا أن هذه الحلقات لا تتكرر ولا تتلامس بل تتجه الى أعلى<sup>(١١)</sup> .

ويرد لحياي بطريفة مبتكرة على الذين لا يرون في دورة التطور لدى ابن خلدون أي تقدم حيث يقولون إن العمران الحضري عندما يسقط تبدأ الدورة من جديد بالعمران البدوي ، أي أنه رجوع الى الوراء أي رجوع الى مرحلة أكثر بدائية ، يرد لحياي على هذا الهجوم قائلاً إن العمران الحضري الذي يختفي متقدماً في الحقيقة مادياً فقط عن العمران البدوي . فحياة الحضرة حياة سهلة راقية كلها راحة ورفاهية وكسل وتراخ ، إنها حياة نفسد القيم والعادات والتقاليد . ولذا فالرجوع الى الحياة البدوية ليس نكوصاً ولا فقداناً للمنجزات الحضارية بل هو تنقية للعادات والتقاليد ، هو رجوع الى النماذج ، الى المروءة والشهامة والشجاعة . ووفقاً لهذا التفسير يكون العمران

الحضري وما يأتي به من ترف هو بداية أفول المجتمع . . . من حيث التيم  
طبعاً<sup>(١٢)</sup> .

ويعد أن القينا نظرة عامة على التطور عند ابن خلدون علينا الآن أن ندرس العوامل التي تتحكم في هذا التطور . ويقول لنا سينيوبوس إن الاتجاه الطبيعي هو أن يؤخذ نوع معين من الوقائع وينادي به سبباً أساسياً لكل الوقائع الأخرى . ولقد أخذ الدين سبباً أساسياً للتطور ، في العصور التي كان الدين يلعب فيها دوراً بارزاً والتي كان مسيطراً فيها على الحياة . ويضرب لنا مثلاً بفيكو . وفي القرن التاسع عشر أخذ العلم أساساً للتطور التاريخي ويضرب لنا مثلاً بياكل . وهناك من تخصص في دراسة تاريخ الوقائع الاقتصادية واعتبر الحياة الاقتصادية هي المتحكم في تطور التاريخ ، وتكونت بذلك النظرية التي تسمى بالتأويل أو التفسير الاقتصادي للتاريخ . ولا يوافق سينيوبوس على تسمية النظرية بالتفسير أو التأويل المادي للتاريخ ، لأن تعبير « مادي » تعبير خاطئ . ذلك أن المادية أساساً نظرية ميتافيزيقية . والتعبير الصحيح إذن هو التفسير الاقتصادي للتاريخ . وسنأخذ هذه التسمية لأنها أدق<sup>(١٣)</sup> . وأكبر مثال على تلك النظرية هم الماركسيون ، إلا أن ابن خلدون سبقهم بخمسة قرون في النظر إلى تطور التاريخ من تلك الزاوية كما سنبين فيما يلي .

## ٢ - العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره

### (١) الاقتصاد متحكماً في التاريخ والتطور :

يقول لنا ابن خلدون « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك

(١٢) M.A. Lahbabi: Ibn Khaldoun Editions Seggers - 1968 pp.39- a 41.  
(١٣) Seignobos: La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales. Alcan — Paris 1911, pp.263- 264.

يقع في الأفق والأقطار والأزمنة والدول»<sup>(١٤)</sup> . «ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفا إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليقة»<sup>(١٥)</sup> . إن كل شيء في العالم في تطور دائم إذن . الدول وعاداتها والنحل أو الميّن المختلفة . ولكن ما الذي يتحكم في هذا التطور ؟ ما هو العامل الأساسي الذي يسيطر عليه ؟ يبيّن ابن خلدون : «إعلم أن اختلاف نحلّتهم من المعاش» . ومعنى هذه الجملة أن النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد أسلوب الحياة . وفي هذه الجملة القصيرة ولكن البالغة الأهمية يبدو ابن خلدون مبشراً للمادة التاريخية . وهي ليست ملاحظة عابرة بل لقد أعطى ابن خلدون هذه الفكرة أهمية كبرى وجعلها أساس الفكرة بين العمران البدوي والعمران الحضري . فالاختلاف بين العمران البدوي والعمران الحضري يرجع قبل كل شيء إلى الاختلاف في أسلوب الإنتاج . فالعمران البدوي يعتمد على زراعة الأرض أو على تربية الحيوانات ، بينما العمران الحضري يعتمد أساساً على الصناعة والتجارة . ويقول ابن خلدون : «فمنهم (أي الناس) من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من يتحلل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لتساجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدول لأنه متسع لما لا يتسع له الخواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . . . ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحلّين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والحرفة دعاهم ذلك إلى السكن والدعة وتعاونوا في أنراشد على الضرورة واستكنوا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في

(١٤) المقدمة ص ٢٥ .

(١٥) المقدمة ص ٢٥ .

أنواعها . . . هؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان»<sup>(١٦)</sup> ، ويقول أيضاً مبيناً أثر نوع الإنتاج والحياة الاقتصادية عموماً في الحياة الإنسانية : « وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر . . . وأهل البدو وإن كانوا متبيلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير منهم»<sup>(١٧)</sup> ويتحدث ابن خلدون عن شجاعة البدو وعن فقدان هذه الصفة لدى أهل الحضرة فيقول : « والسبب في ذلك أن أهل الحضرة ألقوا جنوبيهم على مهمل الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف واكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستنماوا إلى الأسوار التي تحوطهم . . .»<sup>(١٨)</sup> . وواضح من هذه النصوص أن النشاط الاقتصادي يتحكم في الحياة الاجتماعية والتنظيم السياسي وفي أخلاق الناس وأفكارهم . وهناك نصوص عديدة جداً في المقدمة تشير إلى نفس المعنى وقد اكتفينا بتلك التي ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر .

إن حياة البدو تمتاز بالبساطة في كل شيء ، ونظمهم السياسية الاقتصادية بسيطة هي الأخرى ، وهم يمتازون بالبساطة والقوة ، ولذا يعرفون كيف يدافعون عن أنفسهم ضد أي عدوان ومجتمعهم مستقل تماماً ولا يتعرض لأي ضغط . والبدو يعملون لسد حاجاتهم فقط . ويتوج كل هذا ميل إلى الخير وحب للفضائل وكراهية للشر والردائل . أما سكان المدن ، وهم أصلاً من البدو وتحولوا إلى حضريين نتيجة لتطور أسلوب حياتهم ، فإن طبيعة حياة

(١٦) المقدمة ص ١٠٥ .

(١٧) المقدمة ص ١٠٧ .

(١٨) المقدمة ص ١٠٩ .

المدن تفرض عليهم حاجات ومطالب جديدة يجبلها البدو . ويتطرق الترف إلى حياتهم وعاداتهم من كل جهة ، وتنحل القيم بالتدرج نتيجة للإغراق في الملذات والكسل . ويؤدي كل هذا إلى اضعاف النشاط الاقتصادي إذ يصبح معظم الناس عاطلين . وهم يفتقرون نتيجة لطبيعة حياتهم ، إلى الشجاعة والقوة ولذا يطلبون الحماية الأمر الذي أدى إلى ضرورة وجود الدولة . نفس المعنى قال به ماركس في «شقاء الفلسفة» : «إن الناس عندما يكتبون قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط إنتاجهم ويتغير نمط الإنتاج ، أي طريقة كسب حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية . إن الناس الذين يقيمون علاقات اجتماعية وفقاً لنوع إنتاجهم المادي يتنجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقاتهم الاجتماعية» (١٩) .

ويقول لينين : « لقد لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الفوقي السياسي ولذا أعار انتباهه الأكبر إلى دراسة هذا النظام الاقتصادي» (٢٠) . ويقول ماركس في « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » : « إن نمط الحياة المادية يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموماً . ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم . إن التغيير في الأساس الاقتصادي يقلب رأساً على عقب بسرعة أو يبطئ كل البناء الفوقي الهائل» (٢١) .

إن هذه النصوص المختلفة والتي تعبر عن روح الفكر الماركسي في هذه المسألة شديدة الشبه بنصوص ابن خلدون التي أوردتها . والأساس في كل منها أن التطور الاقتصادي يؤثر على الحياة السياسية والاجتماعية بكل عناصرها .

(١٩) Marx: Misère de la philosophie. Editions Sociales — Paris 1946 — p.88.

(٢٠) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية، دار التقدم - موسكو ١٩٦٨ ص ٧١ .

(٢١) نقلاً عن : V. Lénine — Ouvres Choies Editions en Langues étrangères. Mos- cow. p. 90.

حتى « الملك » لا يمكن لأي شعب أن يقيسه ، فلا بد أن يكون على درجة معينة من التقدم الاقتصادي حتى يستطيع تحقيق ذلك . يقول صاحب المقدمة فيها في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالا في الفقر وأغنى عن حاجات التلوث وجيوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقيادهم بعضهم لبعض لا يلائمهم ذلك وللتوحش « (٢٢) » .

حتى الفتوحات وما تحدثه من تغيير في مجرى التاريخ جعل لها ابن خلدون سبباً اقتصادياً . يقول في فصل بعنوان « في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع » « وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد . . وأيضاً فهو لاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه » (٢٣) . أي جعل ابن خلدون الشعوب التي تقوم بالفتوحات هي الشعوب الأقل تقدماً والتي تنشوق إلى امتلاك الأراضي الواسعة لأنها لا تملك إلا أقل القليل .

ابن خلدون هو إذن أول من قال بالتفسير الاقتصادي للتاريخ ، فهو الأب الشرعي لتلك النظرية . ولكن هل يعني هذا أنه قال بالاقتصاد كعامل وحيد متحكم في تطور التاريخ ؟ لا . لقد عدّه أهم العوامل ولكنه ليس العامل الوحيد فالبيئة الجغرافية والمناخ من العوامل المتحركة أيضاً في تطور التاريخ ، ويضاف الدين أحياناً إلى هذين العاملين ، ولقد كان ابن خلدون نافذ الفكر عندما رأى أن عاملاً وحيداً لا يمكنه أن يتحكم في سير التاريخ . لقد قال بمجموعة عوامل تتفاعل بعضها مع البعض الآخر وتساهم جميعاً في تطور التاريخ ، واكتفى ابن خلدون بترجيح كفة العامل الاقتصادي على بقية العوامل .

والفكرة الشائعة عموماً عن ماركس وعن الماركسيين أنهم قالوا بأن العامل الاقتصادي هو الذي يتفرد بتوجيه التاريخ . ولكن هناك نصوصاً تقول

(٢٢) المقدمة ص ١٣٢ .

(٢٣) المقدمة ص ١٢٦ - ١٢٧ .

عكس ذلك وتثبت أن ماركس مثله مثل ابن خلدون أعطى الأولوية للعامل الاقتصادي ، وإن لم يجعله العامل الوحيد المسيطر على التطور . وأهم هذه النصوص التي تثبت ما أقوله خطاب وجهه انجلز رفيق كفاح وفكر ماركس إلى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٨ قال فيه « إن على ماركس وعلى أنا بالذات أن نتحمل مسئولية إعطاء بعض الشبان ( يقصد الشباب الماركسي ) أهمية أكبر مما ينبغي إلى الجانب الاقتصادي . والسبب في ذلك يرجع إلى أننا كنا في مواجهتنا لأعدائنا الذين ينكرون العامل الأساسي ، وهو العامل الاقتصادي ، نؤكد عليه بقوة ولذا كثيرا ما كنا لا نجد لا الوقت ولا المكان ولا الفرصة لإعطاء بقية العوامل التي تسهم في التفاعل المكانية اللائقة بها » (٢٤) . ونعتقد أن هذا هو السبب في أن كثيرا من شراح ومؤولي النظرية الماركسية السطحيين حولوها إلى حتمية اقتصادية أي أنهم جعلوا الاقتصاد هو الذي يتحكم في تطور التاريخ بمفرده . وهذا خطأ كما هو واضح من خطاب انجلز .

وقبل أن نتقل إلى الحديث عن نقطة أخرى من فكر ابن خلدون نرى ضرورة تحديد نوع مادية ابن خلدون . إنها مادية من نوع جديد ، يمكن أن نقول عنها ما قاله رسل عن مادية ماركس : « إنه ( يقصد ماركس ) عندما يتحدث عن التصور المادي للتاريخ لا يؤكد على المادية الفلسفية بل على الأسباب الاقتصادية للظواهر الاجتماعية » (٢٥) . ويقول كل من بودوسيتنيك وياخوت في كتابهما عن المادية الجدلية ، إن ماركس يختلف في ماديته عن سابقيه من الماديين من حيث أن هؤلاء كانوا ماديين فقط في تفسير الظواهر الطبيعية لا في تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية ، إذ كانوا يظلون في هذا المجال مثالين . ورأى كل من ماركس وانجلز أن رسالتهما هي الانتهاء من بناء المادية وذلك بتطبيقها على الحياة الاجتماعية بإعطاء تصور مادي علمي للتاريخ (٢٦) .

(٢٤) نقلا عن : Garaudy: Karl Marx — Editions Seghers 1964 p.106.

(٢٥) Russel. Histoire des Idées au 19ème siècle: Liberté or organisation — N.R.F. Paris 1951. p.171.

(٢٦) V. Podossietnik et O. Yakhot. Précis de matérialisme dialectique — Editions du Progrès, Moscou, p.15.



اليس هذا ما فعله ابن خلدون قبلهما ؟ ألا يستحق شرف التسمية بمسكلم  
المادية ؟ نعتقد ذلك ولا بد أن يقتنع بذلك كل من يقرأ المقدمة .

### (ب) أثر الطبيعة على المجتمعات الانسانية :

أشار ابن خلدون إلى أثر الطبيعة على الأفراد والمجتمعات وهو في هذا  
مبشر لمونتسكيو . وهو يتحدث في أكثر من موضع عن هذه الفكرة بطريقة  
تجعله مبشراً أيضاً لتضاياء المادية التاريخية ، ولكن هل كان ابن خلدون أول من  
قال بتأثير الطبيعة سواء كانت متمثلة في المناخ أو البيئة الجغرافية على المجتمع  
الإنساني ؟ يجيبنا عن هذا السؤال سومرويل في تلخيصه لكتاب توينبي الشهير  
«دراسة للتاريخ» قائلا إن الاغريق أرجعوا الاختلافات الحضارية إلى سبب آخر  
غير الجنس إذ قالوا بالمكان والمناخ . فهناك بحث بعنوان « تأثير الهواء والمكان  
والمياه » وضعه هيبوقراط في القرن الخامس قبل الميلاد يبحث في هذا الموضوع .  
والغريب أن أفكار هذا الكتاب كما يعرضها سومرويل شبيهة بأفكار ابن  
خلدون في هذا الموضوع . والسبب في ذلك يرجع في اعتقادنا إلى أن الإثنين  
درسا الواقع واستنتجا منه آراءهما ولذا جاءت متشابهة (٢٧) .

رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الإنساني ، إذ  
أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض ، وموقعها ، ودرجة  
خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التي تنتجها ، والمواد الخام التي تقدمها  
ومناخها . فالطبيعة تحدد إذن النشاط الانساني وتضع حدوداً لما يمكن أن  
يفعله . وهي أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان ، بل  
وتحدد نوع حياته الثقافية وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا  
يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها .

لقد قسم الأرض إلى سبعة أقسام بعضها مثل معتدل الثالث والرابع

Somerwell: L'histoire, un essai d'interprétation R.F. Paris 1951. p.69.

(٢٧)

والخامس ، وبعضها شديد البرودة مثل الثاني والسادس ، وبعضها شديد الحرارة مثل الأول والسابع . واعتبر أن الأقاليم المعتدلة المناخ هي موطن ازدهار الحضارة ، أما الأقاليم المتطرفة المناخ سواء كانت شديدة الحرارة ، أو شديدة البرودة ، فهي على العكس لا يمكن أن تتقدم حضاريا بنفس المعدل . لأن المناخ يعوق حركة التطور . يقول صاحب المقدمة عن الأقاليم المعتدلة : « هذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها ، ولم نقف على خير بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم . وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم . . . . . ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم . وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم والسبب في ذلك أنهم أبعدهم عن الاعتدال بقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك لأحوالهم في الديانة فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . . . فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الناس قريبة من أحوال البهائم . إن هذا اللون ( الأسود ) شمل أهل الأقاليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تَسَامَتْ رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة أحدهما من الأخرى فتطول المسافة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلج القبط الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من شمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أيضا البياض مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال . . . فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المنفرد من زرقة العيون وبرش الجلود وهوية الشعور . . . . . وقد نجد من السودان أغل

الجنوب من يسكن الربيع المعتدل أو السابغ المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسود ألوان أعقابهم وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء» (٢٨) . ويقول « إن طبيعة الفرح والسرور هي إنتشار الروح الحيواني وتفشي طبيعة الحزن بالعكس وهو إنقباضه وتكاثفه . وتقرر أن الحرارة منشطة للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتشظى الروح وتحيي طبيعة الفرح . . أهل البلاد البحرية لما كان هوائها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر واشتت كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة» (٢٩) .

قصدا أن نسوق كل هذه النصوص لنقدم صورة متكاملة عن نظرية ابن خلدون في أثر المناخ أو الهواء كما يسميه ابن خلدون على أبدان البشر وعلى أخلاقهم وعلى نشاطهم وبالتالي على الحضارة . إن المناخ المعتدل يجعل الناس معتدلين في كل شيء: أجسامهم وألوان بشرتهم وأمزجتهم وأخلاقهم . ليس هذا فقط بل إن الأنبياء لا يظهرون إلا في المناطق المعتدلة ! وعلل ابن خلدون هذا الرأي المادي فيما يتعلق بظهور الأنبياء بأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم « أكمل الأنواع » . ونعتقد أن هذا الرأي ، رغم تعليله ، يمتاز بجرأة شديدة لأنه يمكن أن يؤول على أن النبوة هي أيضا كأي نوع من أنواع الإنتاج الفكري ، نتاج مناخ معين ، أي أنها نتاج ظروف مادية معينة . أما الأقاليم غير المعتدلة سواء كانت باردة أو حارة فإن أصحابها يتميزون بخلق قريب من خلق الحيوانات ولا تظهر النبوة عندهم ، ولا يزدهر لديهم العلم ، وسكان الأقاليم الحارة سود البشرة نتيجة للحرارة الشديدة كما أن مشاعر الفرح والسرور سائدة

(٢٨) المقدمة ص ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ .

(٢٩) المقدمة ص ٧٥ - ٧٦ .

بين السكان نتيجة لشدة الحرارة أيضاً . وعلى العكس من ذلك يتميز سكان المناطق الباردة بيباض البشرة لقلة الحرارة وبالإحساس بالحزن والكآبة الناتجين عن برودة الجو .

لقد لاحظ ابن خلدون بعض الظواهر فدرسها دراسة نستطيع أن نقول إنها علمية وصاغها في شكل قوانين بقدر المستطاع ليكون نظرية متكاملة عن المناخ وأثره في الناس . هل سبق أحد ابن خلدون في القول بهذه النظرية ؟ يقول ابن خلدون : « وقد تعرض السعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم . حاول تعليقه فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه » (٣٠) . واضح إذن أنه لا جالينوس ولا الكندي ولا السعودي ، درسوا هذه المسألة دراسة عميقة بحيث يتأثر بها ابن خلدون ، بل كانت تعليقاتهم للظواهر التي يلاحظونها تعليقات خالية من أي برهان . ويؤكد د . طه حسين رأي ابن خلدون قائلاً إن الفيلسوف الكندي في القرن الثالث الهجري ومن بعده المؤرخ السعودي في القرن الرابع الهجري كتبوا في نفس الموضوع ولكنها لم يفعلوا ذلك بطريقة علمية تحاول التدليل والبرهان كما فعل ابن خلدون . وسبق الأديب الجاحظ ابن خلدون في الكتابة في هذا الموضوع ولكنه فعل ذلك بوصفه أدبياً (٣١) . ابن خلدون هو إذن أول من كتب في هذا الموضوع بين العرب ، ولم يسبقه إلى الكتابة في العالم إلا المفكر اليوناني الذي أشرت إليه : هيبوقراط .

وكما أن للمناخ أثراً كبيراً على الناس فكذلك للبيئة الجغرافية تأثير كبير . فهناك مناطق غنية بالمواد الغذائية بينما مناطق أخرى فقيرة في هذه الناحية . يتميز سكان النوع الأول من المناطق ، وذلك لكثرة ما يأكلون ، بالبلاهة الجسمانية ، وبالتالي البلاهة الفكرية . أما سكان النوع الثاني من المناطق

(٣٠) المقدمة ص ٧٦ .

T. Hussein: La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1918, p.89.

(٣١)

فيمتازون بالنشاط الجسماني والفكري لثقله ما يأكلون . فابن خلدون المتسكك دائماً بفكرة البساطة والإعتدال في كل شيء ، يفضل الإعتدال الشديد في الأكل لأنه في رأيه يعوق النشاط . يقول : « إعلم إن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والخططة والفواكه لبركاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجنلة فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل المثلثين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في بعض الاحايين . . . . . وتجدهم يقصرون في غالب أحوالهم على الالبان . . . . . وتجد مع ذلك هؤلاء الناقدين للحبوب والأدم من أهل التفاز أحسن حالاً في جسيمهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فالوانهم أصفى وإبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . . . . . فإنا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم » (٣٢) .

وهناك مفكر فرنسي شهير جداً بحث في ابن خلدون وتوصل إلى آراء شديدة الشبه بآراء المفكر العربي ، نقصد به المفكر الفرنسي مونتسكيو صاحب كتاب « روح القوانين » وهو من مفكري القرن الثامن عشر . وفلسفة مونتسكيو التاريخية تدور حول نظريتين هامتين : أولهما نظرية تأثير الطبيعة والجغرافيا على طبائع الأمم وتطورها عبر التاريخ ، ثانيهما نظرية تأثير الناحية الاقتصادية في الوقائع التاريخية . يقول مونتسكيو في الفصل الثاني من الباب الرابع عشر « إن الحيوية تزيد في المناخ البارد . . . . . وهذا المزيد من القوة يجب أن يكون له كثير من النتائج : مزيد من الثقة بالنفس مثلاً ، ومزيد من

الشجاعة ، ومزيد من الاحساس بالتفوق وبالتالي رغبة أقل في الانتقام . ومزيد من الاحساس بالطمأنينة وبالتالي مزيد من الصراحة وقدر أقل من الشكوك والدبلوماسية والمكر . . . إن سكان البلاد الحارة يتجلبون مثل العجائز ، بينما سكان البلاد الباردة شجعان مثل الشباب ، (٣٣) . هذا مثال على أنكار مونتسكيو ، وهو ليس الوحيد الذي يدور حول هذا الموضوع بل هناك العديد من النصوص التي تشرح تأثير المناخ والبيئة الجغرافية على الانسان .

ولقد درس مونتسكيو ذلك التأثير ليعين ضرورة اختلاف القوانين حسب المكان . وتضمن كل من الباب الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، والتاسع عشر البحث في هذا الموضوع . وفي رأينا أن ابن خلدون قد تفوق عليه من حيث دقة الغرض العلمي للموضوع . ولم يكن مونتسكيو أول من قال بهذه الفكرة بعد ابن خلدون بل سبقه بودان المفكر الفرنسي صاحب كتاب « الجمهورية » والذي عاش في القرن السادس عشر ، إلا أن الأضواء لم تسلط عليه كما سلطت على مونتسكيو و « روح القوانين » كتاب مشيع بغايات سياسية عملية والمسائل التي يعالجها ترمي بوجه عام إلى تقرير دور السياسة المثل ، في حين أن مقدمة ابن خلدون على العكس تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية ، وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في محاولة لمعرفة القوانين التي تتحكم فيه أثناء تطوره . ومما يؤخذ على مونتسكيو أيضا أنه لم يكن لكتابه خطة علمية دقيقة يلتزم بها بل سار على طريقة مشوشة . وكثيرا ما نجده يتحدث في فصل من الفصول عن موضوع سابق عليه توافي عطيه كعنوان عبارته التقليدية « استكمال لنسج الموسوع » ، ولو كانت لديه خطة دقيقة لكتابه لأدمج كلا من الفصلين مثلا .

ومثله مثل ابن خلدون اهتم في فلسفته التاريخية ببيان أهمية العوامل الاقتصادية في تطور التاريخ . ولقد فعل ذلك في الكتب العشرين والحادي

والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين . ولم يبق ابن خلدون  
مونتسكيو فحسب في بيان علاقة الاقتصاد بالتاريخ بل فاقه بعمق التفكير ودقة  
المنهج الذي درس به هذه العلاقة .

ونحب أن نشير ونحن بصدد المقارنة بين هذين الفيلسوفين إلى أن كلا  
من ابن خلدون ومونتسكيو اتفقا على أن الحاكم ، سواء كان سلطانا أو أميرا ،  
يجب ألا يمارس التجارة . يقول ابن خلدون : « إن تجارة السلطان غلط  
عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولا مضايقة الفلاحين  
والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فإن الرعايا متكافئون  
في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب  
وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل  
على غرضه في شيء من حاجاته » (٣٤).

أما مونتسكيو فيقول لنا في الفصلين التاسع عشر والعشرين ، والأول  
بعنوان أن الأمير يجب ألا يشترك في التجارة والثاني تكملة له : « إن أحد  
الباطرة عندما رأى مركبا تنقل بضاعة تخص زوجته أمر بحرقها قائلا : كيف  
سيكسب الناس قوتهم إذا شاركناهم في نفس مهنتهم » . ويضيف مونتسكيو  
أن هذا الامبراطور كان في استطاعته إضافة « ومن الذي يستطيع إيفاء لو أننا  
مارسنا الاحتكار » (٣٥) . أليس هناك تشابه قوي جداً بين النصين من حيث  
الفكرة وإن اختلفت طبعاً طريقة العرض واختلف الأسلوب ؟ واعتقد أن نص  
ابن خلدون يتفوق على نص المفكر الفرنسي من حيث الدقة العلمية ، فبينما  
أسلوب ابن خلدون هو أسلوب العالم الاقتصادي نجد أن أسلوب مونتسكيو هو  
أسلوب الأديب الذي يقدم فكره في قالب قصصي .

ونضيف أخيراً أن «روح القوانين» يبحث في القوانين والشرائع ولا

(٣٤) المقدمة ص ٢٤٥ .

Montesquieu: De l'esprit de Lois — Garnier Frères, Paris 1910, p.307.

(٣٥)

يتطرق إلى الحديث عن التاريخ إلا من جهة علاقته بالقوانين والشرائع في حين أن مقدمة ابن خلدون لا تلتفت إلى مسائل القوانين والشرائع بل تسعى لدراسة العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية دراسة مباشرة .

وقبل أن تنتقل بحديثنا إلى نقطة أخرى نذكر نصا لماركس يبين أنه هو أيضا رأى أن البيئة الطبيعية لها تأثير عظيم على المجتمع الإنساني وتطوره أي على التاريخ حتى يتضح التشابه بينه وبين ابن خلدون في هذه المسألة . يقول ماركس في كتابه « ١٨ برومير » : « إن الناس يصنعون تاريخهم إلا أنهم لا يصنعونه باختيارهم في ظروف محددة بطريقة مباشرة وموروثة من الماضي ... إن الجغرافيا هي التي تحدد التاريخ وليس العكس » (٣٦) .

#### (ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون :

يقول لنا جاستون بوتول في كتابه عن ابن خلدون إن أهم ما كان يشغل ابن خلدون هو محاولته الدائمة في رفع التناقض بين أي رأي من آرائه مع تعاليم الدين (٣٧) . لقد كان صاحب المقدمة فيما يرى ، باعتباره أساسا رجلا مسلما ، يعتقد أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة . وهذا لا يتعارض طبعاً مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ ، مثل العامل الاقتصادي والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية ، فالعناية الإلهية فوق كل شيء ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء .

إن صلة الله بالعالم الإنساني مبسوطة عنده بسطاً واسعاً . ويقطع صاحب المقدمة بأن صلة الله بالعالم الإنساني ظاهرة في كل زمان ومكان . يقول في المقدمة « والله سبحانه خلق ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

Garaudy: Karl Marx, Edition Seghers 1964, p.94.

(٣٦) نقلا عن :

Gaston Bouthoul. Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale. Paris 1930, p.27.

(٣٧)



من كتابه فقال خلق لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه وسخر لكم  
البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهد ويد الإنسان مبسطة على العالم وما  
فيه بما جعل الله له من الاستخلاف» (٣٨).

يقول لنا ساطع الحصري في فصل بعنوان «التفكير والإيمان» في كتابه  
«دراسة عن مقدمة ابن خلدون» إن المقدمة في مجموعها تدل دلالة واضحة على  
أن مؤلفها مؤمن قوي الإيمان وعلى أنه يؤمن بالله والإسلام إيماناً راسخاً  
عسيفاً. ولا يوجد في المقدمة فقرة واحدة، تدل على أن ابن خلدون قد خاض  
شك في الله والدين ولو لحظة واحدة (٣٩).

ما مدى أثر الدين في الحياة الاجتماعية وتطورها؟ يقول لنا ابن  
خلدون: «لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع ضروري للبشر... فوجب  
أن يرجع ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى  
أحكامها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة  
وبصرائها كانت سياسية عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها  
ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة» (٤٠).

«وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل  
العقلي وإنها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بد  
للإنسان من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع  
مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما  
يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم  
فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه  
إذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبة

(٣٨) المقدمة ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٣٩) ساطع الحصري - دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي، القاهرة سنة ١٩٦١ ص  
٤٩١.

(٤٠) المقدمة ص ١٦٥ - ١٦٦.

التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جاذته فأثقل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثرهم أهل العالم ومع ذلك فقد كانت الدول والأثار فضلاً عن الحياة»<sup>(٤١)</sup>.

تشير هذه الفقرات بوضوح إلى أن ابن خلدون يرى أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد في غيبة الدين ، وأن السياسة يمكن أن تنبض بلا شرع ، إلا أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الانسانية أفضل يقول في المقدمة في فصل بعنوان « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » : « والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستيصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة . . وهذا كما وقع لعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف فلم يتف للعرب أحد من الجانيين »<sup>(٤٢)</sup> . هذا الانتصار المذهل ، الخارق للعادة ، والمنحدي لكل قوانين الحرب الواقعية يرجعه إذن ابن خلدون إلى الدين ، أي أن ابن خلدون كان يرجع أحيانا للدين ليفسر بعض حقائق التاريخ ، وهو يفعل ذلك عن اقتناع وليس عن رياء وأسلوبه يدل على مدى إيمانه بما يقول . ولذلك فإن فون فيسندنك عندما قال في مقال له بعنوان « ابن خلدون - مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر » ، نشره الأستاذ محمد عبد الله عنان في نهاية ترجمته لكتاب طه حسين عن ابن خلدون : « كما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة ، وهو ما ينتظر من كاتب مسلم بيد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وأنتك لتشعر بذلك عندما تقرأ ما كتبه عن المقارنة

(٤١) المقدمة ص ٣٨ .

(٤٢) المقدمة ص ١٣٨ .

بين أهل البدو وأهل الأمصار»<sup>(٤٣)</sup> . عندما قال ذلك كان متجنباً على ابن خلدون .

ويتحدث عن النبوة فيقول : « اعلم أن الله سبحانه استظفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده يعرفونهم بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم . . . وكان فينا يلتقي إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار والكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم . . . وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيطة»<sup>(٤٤)</sup> . «ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور العباد»<sup>(٤٥)</sup> . الأنبياء إذن رسل الله إلى البشر لينقلوا إليهم تعاليمه ، وليرشدوهم إلى الطريق السوي ، أي أن لهم دوراً في تطور المجتمع وفي سير التاريخ . ومن علامات النبوة الإتيان بمعجزة ، أي بما يعجز البشر عن الإتيان بمثله . ومن علاماتها أيضاً الوحي الذي يحدثنا ابن خلدون عن كيفية حدوثه . وهذا النص يشير إلى مفهوم إسلامي تقليدي عن النبوة إلا أن في المقدمة بعض النصوص التي تكشف عن نظرة إنسانية اجتماعية للنبوة . يقول ابن خلدون عن سكان الأقاليم غير المعتدلة في حديثه عن تأثير المناخ على البشر « إنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال»<sup>(٤٦)</sup> ويتأكد هذا المعنى في حديثه عن الأقاليم المعتدلة إذ يقول « حتى

(٤٣) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبدالله عثمان - طبعة أولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٢٥ - ص ١٧٩ .

(٤٤) المقدمة ص ٨٠ .

(٤٥) المقدمة ص ٨٢ .

(٤٦) المقدمة ص ٨٣ .

النسبوت فإنما توجد في الأكثر فيها ولم تقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم» (٤٧).

ويرى د. محسن مهدي أن النبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة إنسانية فالنبي كائن بشري ، وخصائصه خصائص إنسانية ، ومعرفته معرفة إنسانية ، وقدراته قدرات إنسانية ، وسلوكه سلوك إنساني وغاياته إنسانية . ولكن هذا لا يعني أن أي إنسان يمكن أن يكون نبيا بفضل تعلم وممارسة فن معين . كما أن هذا لا يعني إنكار ما يسميه المسلمون الاصطفاء الإلهي . على عكس ذلك يعتقد ابن خلدون أن النبوة هي من ناحية معينة أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني ، وعلى النبي أن يحيا حياة كلها استقامة حتى قبل الوحي (٤٨) . هدف النبي عملي كما سبق لنا أن قلنا فهو مرسل لتبليغ رسالة الله للبشر ، وتوجيه الناس إلى ما فيه الخير . إن القانون الذي يسته من شأنه أن يصون المجتمع ، كما أنه يثبت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياته ، كما أنها تخلق فيه أنظمة جديدة وتعطي اتجاهات جديدة . الأنبياء إذن لعبون دوراً اجتماعياً كبيراً في التاريخ» (٤٩).

والدين قد يكون له عظيم الأثر على بعض الشعوب ويفوق تأثيره تأثير العصبية . يقول ابن خلدون في فصل بعنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة » : « والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذبح خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم » (٥٠) . الدين إذن له تأثير يفوق

(٤٧) المقدمة ص ٨٢.

M. Mahdi: Ibn Khaldoun's philosophy of history. G. Allen and Unwin Ltd. London. 1957, p.25.

Ibid. p.113.

(٤٩)

(٥٠) المقدمة ص ١٣٢.

تأثير العصبية على الناس لأنه ينضي على كل أسباب التلاحن ويقرب بينهم ،  
فيما اختلفت العصبيات .

إن تفكير ابن خلدون العقلي ذي النزعة المادية التجريبية لا يتعارض مع  
إيمانه القوي بالله وبالأديان وبثأثيرهما على التاريخ . فبالإضافة إلى العوامل  
المادية ، هناك عوامل روحية لها عظيم الأثر على التاريخ . ولقد كان إيف  
لاكوسيت مدركاً تماماً روح كتابات ابن خلدون حينما قال « إن ابن خلدون  
يبحث عن الأسباب العميقة لتطور التاريخ في الأبنية الاقتصادية والاجتماعية .  
ومع ذلك فهو رجل من القرن الرابع عشر وجزء من فكره متأثر بشدة  
بالدين » (٥١) .

ولعل « جيب » كان أحسن من لخص موقف ابن خلدون من هذه المسألة  
في المقدمة حيث قال : إن الدين لا يأخذ المكانة الأولى في كتابه ابن خلدون  
ويرجع ذلك إلى أن الهدف من دراسته لم يكن الدين الإسلامي أساساً بل إنه  
دراسة من حيث الدور الذي يلعبه في تطور التاريخ . فلقد كانت الدولة  
وتطورها هي محور دراسته وليس الدين (٥٢) .

#### (٥) ابن خلدون أشعرياً :

لقد خصص ابن خلدون فصولاً كثيرة لبحث بعض المسائل الدينية  
والشرعية . فهو يتكلم في إحدى مقدمات الباب الأول عن الوحي والنبوة ،  
ويخصص عدة فصول من الباب الثالث لمسائل الخلافة والإمامة والأمور المتفرعة  
نما ، وعدة فصول من الباب السادس لعلوم الدين والشريعة : علوم القرآن  
والحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف .

ويقول لنا لأكوسيت إن ابن خلدون كمؤرخ يعد ضمنياً ، بل وأحياناً

(٥١) Y. Lacoste: Ibn Khaldoun — F. Maspero — Paris, 1966, pp.249-251.

(٥٢) H.A.R. Gibb: The Islamic background of Ibn Khaldoun's political theory, in Bulletin of the School of Oriental Studies— Vol. VII, London 1933- 1935.

بوضوح ، من أصحاب الفلسفة العقلية ، ولكنه كفيلسوف من تلاميذ الغزالي . والجديد الذي أتى به ابن خلدون ليس هو اتجاهه وموقفه الديني بل ما جاء به في مجال الفكر العقلي . إلا أن هذا لا ينفي أنه لم يكن متديناً فلقد شغل مناصب دينية هامة جداً في عصر تشدد ديني ، وكان أهمها منصب قاضي قضاة المالكية ، كما أن معاصريه أبرزوا سمعته كرجل متدين يأخذ بالمذهب المالكي والتصوف<sup>(٥٣)</sup> .

ولو نساءلنا ما هو موقف ابن خلدون الديني لكأننا الإجابة أنه موقف أشعري ، فما هو المذهب الأشعري ؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار ابن خلدون أشعرياً؟ هذا ما سنجيب عليه بعد أن أعرف علم الكلام الذي يمثل مذهب الأشاعرة أحد مذاهبه .

يقول ابن خلدون « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »<sup>(٥٤)</sup> . كما يقول : فموضوع علم الكلام عند أهلنا إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك<sup>(٥٥)</sup> . يقصد بعلم الكلام إذن البحوث التي تحل العقائد الإسلامية تحديداً يمكن المسلمين من الدفاع عنها بأدلة عقلية ، أمام هجمات أعداء المسلمين .

ما هو الفرق بين علم الكلام والفلسفة ؟ يقول ابن خلدون « إن قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض مدارك العقل ،

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun, F. Maspero — Paris 1966, pp.244-245.

(٥٣)

(٥٤) المقدمة ص ٤٠٠ .

(٥٥) المقدمة ص ٤٠٧ .

وهؤلاء يسمون فلاسفة «<sup>(٥٦)</sup>». ويعني هذا القول أن الفلسفة تسعى إلى معرفة الشيء وتعليله بوسائل عقلية ، وأما علم الكلام فيبحث عن حجج على شيء تم علمه بطرق عقلية . فالفيلسوف لا يقرر أي شيء إلا بعد تقديم الأدلة العقلية التي تؤيده ، أما المتكلم فإنه يقرر أولاً ثم يبحث عن الأدلة المؤيدة لما سبق له تقريره .

وكان أول من بحث في هذا الموضوع، هم المعتزلة فنصّدوا لمن هاجم الإسلام بالحجج العقلية . ثم جاء أبو الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة وأتى بمذهب جديد يلخصه لنا الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » قائلاً إنه في هذا المذهب يجوز أن يكون للصالحين آية ، وهي التي اصطلاح علماء الكلام على تسميتها باسم الكرامة تمييزاً لها عن المعجزة . ويأخذ الأشاعرة بكل ما جاءت به السنة «<sup>(٥٧)</sup>».

والسؤال الآن هل آمن ابن خلدون بالكرامات من جهة وبكل ما جاءت به السنة من جهة أخرى ؟ إذ أن من شأن الإجابة عليه تحديد موقف فيلسوفنا من فرقة الأشاعرة .

لقد اعترف ابن خلدون بوجود المعجزات والكرامات وستحدث في هذا الموضوع فيما بعد عند الحديث عن قانون العلية عنده ، واعتبر أن معجزة القرآن هي أعظم المعجزات يقول : « فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه «<sup>(٥٨)</sup>» ، القرآن هو أعظم المعجزات لأنه في آن واحد الوحي والمعجزة

(٥٦) المقدمة ص ٤٧٢ .

(٥٧) محمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية - الألف كتاب - العدد ١٧٧ - ص ٢٧٣ .

(٥٨) المقدمة ص ٨٣ .

الشاهدة على صادق هذاالوحي . هذا عن المعجزة والكرامة .

ويبقى الشق الثاني من السؤال ويقصد به : هل أخذ ابن خلدون بكل ما جاءت به السنة ؟ لو قرأنا المقدمة وخاصة تلك الفصول التي يعالج فيها الأمور الدينية لوجب أن تكون إجابتنا بنعم . ويذهب ساطع الحصري إلى ما نذهب إليه هنا عندما يقول إن كل القضايا الشرعية البحتة ، والمسائل الإيمانية النصرقة ، كأمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وكنه الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طور العقل ، بسلك ابن خلدون تجاهها مسلكا سلفيا فهو يسلك عن التفكير في شأنها ، ويقول : بوجوب قبولها ، والعمل بها مباشرة من غير ادخال العقل في أمرها واشغال الفكر بها ، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا ، ولأن الشارع أعرف بها (٥٩) . يقول في المقدمة : «ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم» (٦٠) .

ويؤيد الدكتور مذكور هذا الرأي فيقول إن آراء ابن خلدون دائما أقرب ما تكون إلى السلف وأهل السنة وهو يحاول ما وسعه أن يرد كل شيء إلى الكتاب والسنة فلا يكاد يذكر فكرة إلا ويعززها بآية قرآنية أو حديث (٦١) .

والأشاعرة ينكرون قانون العلية ، ويرون أن لا شيء في العالم يحدث حسب قوانين ثابتة ، وليس بمقتضى قانون بل بمقتضى عادة مقررة من عند الله ، فبعض الظواهر تتبع الأخرى وتتوالى عنها إلا أن هذا التعاقب ليس ضرورياً . فما موقف ابن خلدون من هذه القضية ؟ هذا ما ستحدث عنه عند حديثنا عن العلية عند ابن خلدون الذي سنبين فيه أنه يأخذ بها ولكن في حدود معينة . فالله عنده هو في النهاية السبب الأول الذي ترجع إليه كل الأسباب .

(٥٩) «المع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٤٦٠ .

(٦٠) المقدمة ص ١٦٦ .

(٦١) إبراهيم مذكور : ابن خلدون الفيلسوف - اعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ١٣٣ .



وهو أحيانا يستخدم تعبير « العادة » في كلامه للتعبير عن ارتباط الظواهر بعضها ببعض إلا أننا نعتقد أن صاحب المقدمة كان يأخذ أيضا بقانون العلية باعتباره أهم القوانين الأساسية لقيام أي علم ، وباعتبارها أيضا أهم قوانين الحتمية التاريخية .

إن العقل الإنساني لا يستطيع إدراك كل الأسباب ، فهو محدود إلى حد كبير ، يقول ابن خلدون متحدثا عن الأسباب « والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة »<sup>(٦٢)</sup> . « فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مناسباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتراح الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة »<sup>(٦٣)</sup> . ولعل أعظم وأجمل تشبيه لفصور العقل عن إدراك حقائق الدين هو الذي قدمه لنا ابن خلدون يقول « العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في مجال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال »<sup>(٦٤)</sup> .

لقد أثبت ابن خلدون التوحيد ببرهان عقلي ومؤداه أن الله هو العلة المؤثرة ولا علة سواه في الوجود تسلسل العلل والأسباب وتسداعى إليه<sup>(٦٥)</sup> . يقول في المقدمة « التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته »<sup>(٦٦)</sup> .

ابن خلدون إذن من الأشاعرة ولقد بينا أنه أخذ برأيهم في معظم القضايا

(٦٢) المقدمة ص ٤٠١ .

(٦٣) المقدمة ص ٤٠١ .

(٦٤) المقدمة ص ٤٠٢ .

(٦٥) عبدالرازق مكي : الفكر الفلسفي - ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ - ص ٩٠ .

(٦٦) المقدمة ص ٤٠٣ .

الدينية . وباعتباره تلميذا للغزالي يمكننا القول بأنه من الأشاعة الأوائل الذين يحاولون فصل مجال علم الكلام عن مجال الفلسفة ، رغم تشابه المجالين ، بقدر الإمكان . يقول « أليست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر . . . إلا أن هذه الطريقة قد يفي بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة أحجاج لوفور ذلك فيها وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عذائده فعليه بكتب الغزالي والإمام الخطيب . . . فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم » (٦٧) .

من هذا العرض يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن ابن خلدون ليس فيلسوفا عقليا محضا رغم تأثير الفلاسفة العقلين عليه في شبابه من أمثال الأرسلي إذ أن للدين أيضا أثرا كبيرا على فكره . ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات المقدمة ، فبعض هذه الفقرات يفسح عن اندفاع عقلي هائل والبعض الآخر تنتفض فيه نزعة صوفية واضحة .

ما هو سبب هذا التناقض ؟ يقول لنا أيف لاکوست إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدوني يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره . قد يكون ابن خلدون تعلق في شبابه بالفلاسفة العقلين وبدراساتهم ، ثم عدل عن ذلك الاتجاه عندما تقدم به السن ، لينطلق في حياة كلها تدب . ويعلل ذلك بأن الجزء الذي يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفية اللاعقلية حرر معظمه في القاهرة بعد بقية الأجزاء بمدة طويلة . وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية سيطرت عليه عندما تعرض لتلك الكارثة البشعة ، وهي غرق كل أسرته وهي في طريقها إليه في القاهرة (٦٨) .

(٦٧) المقدمة ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

Y. Lacoste. Ibn Khaldoun — Paris 1966. pp.245-246.

(٦٨)

وبعد أن درسنا العوامل التي تؤثر في التاريخ ، في مساره وفي تطوره ،  
مستأنول بالدراسة القوانين الأساسية للحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند  
ابن خلدون . رأى ابن خلدون أن هناك ثلاثة قوانين تتحكم في التاريخ ألا  
وهي قانون العلية أو السببية ، وقانون التشابه ، وأخيرا قانون التباين .

### ٣ - قوانين الحتمية أو الجبرية التاريخية

#### ١ - قانون العلية ( أو السببية )

قانون العلية هو أحد قوانين الحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن  
خلدون ، أما القانونان الآخران فهما قانون التشابه وقانون التباين : وأود أن  
أعرف بانجاز الجبرية حتى يتضح كلامي عن العلية الجبرية وهي الاعتقاد بأن كل  
شيء يحدث له علة أو علل ، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة ، إلا إذا طرأ  
اختلاف كذلك في العلة أو العلل<sup>(٦٩)</sup> . ودراسة التاريخ ، كما يضيف إدوارد  
كار في كتابه « ما هو التاريخ ؟ » هي دراسة العلل . وقد حدد هيرودوت غاية  
دراسته التاريخية بأنها البحث عن العلل . ولكن هيرودوت الملقب بأبي التاريخ  
لم يجد بعده من يأخذ بقانون العلية في البحث التاريخي ، حتى تيوسديد لم يكن  
لديه تصور واضح عن العلية . وطبق هذا القانون على التاريخ على يد المفكر  
الفرنسي الشهير مونتسكيو في كتابه « تأملات في علل عظمة الرومان وانبعاثهم  
وتدهورهم » ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة العظيمة « روح القوانين » .  
لقد رفض مونتسكيو افتراض أن « القدر الأعمى قد انتج كل الآثار التي نراها  
في العالم » ورأى أن سلوك الناس يتبع دأئاً قوانين معينة . وطوال مائتي عام بعد  
مونتسكيو إنهمك فلاسفة التاريخ في البحث عن علل الأحداث التاريخية  
والقوانين التي تتحكم فيها<sup>(٧٠)</sup> .

(٦٩) إدوارد دكار: ما هو التاريخ؟ ترجمة أحمد حمدي حميد - الإدارة العامة للثقافة - سنة ١٩٦٢ ،

ص ١٢٠ .

(٧٠) نفس المصدر السابق ص ١١٣ - ١١٤ .

يقول ابن خلدون : « أعلم أرشدنا الله وأياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنفسي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته »<sup>(٧١)</sup> ويقول متحدثاً عن أن « الحرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » : « قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالحرم وأسبابه واحداً بعد واحد وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الحرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الحرم في المزاج الحيواني والحرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تبدل »<sup>(٧٢)</sup>.

هذه النصوص تدل بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة عليية بين الوقائع والظواهر . ومعروف أن قانون العلية كان مأخوذاً به في العلوم الطبيعية ولكن براعة ابن خلدون كانت في تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة . لقد شعر به غيرودوت ، الوحيد الذي سبق ابن خلدون في إدراك أهمية تطبيق هذا القانون على السلوك الإنساني ، إلا أن تطبيقه بطريقة واضحة جاء على يد ابن خلدون .

ويرى د . إبراهيم مدكور في مقالته « ابن خلدون الفيلسوف »<sup>(٧٣)</sup> الذي اشترك به في مؤتمر ابن خلدون الذي عقد في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أن ابن خلدون يتمسك بمبدأين هامين بنى عليهما فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وهما مبدأ السببية ومبدأ التطور « وأنه يرى على عكس الغزالي أن الأحداث ترتبط بعضها ببعض إرتباط العلة بالمعلول ، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة ، بل تمتد إلى عالم الإنسان ، فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة ، ويمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها »<sup>(٧٣)</sup>.

(٧١) المقدمة ص ٨٣ .

(٧٢) المقدمة ص ٢٥٦ .

(٧٣) إبراهيم مدكور . ابن خلدون الفيلسوف - أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٢ - ص ١٢٦ .

ويرى د عبد الرزاق المكي أن ابن خلدون تأثر في نظريته في العلية بالأشاعرة وخاصة بالغزالي ، وأنه خالف بذلك الاتجاه الأرسطي في تصور قانون العلية<sup>(٧٤)</sup> فيقول « لذلك كان تصور ابن خلدون للعلية مخالفا لتصور أرسطو ومتفقا مع المسلمين ولا سيما موقف الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري الكبير الغزالي<sup>(٧٥)</sup> . إلا أنه يعود فيقول إن تصور ابن خلدون للعلية كان تصورا أرسطيا : « وواضح من الكلام السابق ومن النصوص التي ذكرناها أن تصور ابن خلدون للعلية هنا كان تصورا أرسطيا خالف فيه تصور الغزالي<sup>(٧٦)</sup> . وإذا كان الدكتور المكي قد حكم على موقف ابن خلدون من فكرة العلية أنه موقف مضطرب وقلق ، فانا اعتقد أن من واجبتنا أن ننفي هنا عن فكر ابن خلدون في هذا الموضوع أي اضطراب .

وليس هذا بالأمر العسير لأن إيمان ابن خلدون بقانون العلية لا يعني أن الانسان لديه أصبح محيطة بجميع الأسباب . فقد رأى ابن خلدون أن ذلك أمر مستحيل وبالتالي رأى أن محاولة الوصول إلى مسبب الأسباب أمر مستحيل ، بل إن محاولة الوصول إلى ذلك آفة حذر منها ابن خلدون . فالأسباب في ارتفاعها إلى هذا المسبب الأول تنسحق وتتضاعف طولا وعرضا إلى ما لا يتناهى ويحار العقل في إدراكه . يقول ابن خلدون « إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب آخر ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدتها وخالقها سبحانه لا اله إلا هو وتلك الأسباب في ارتفاعها تنسحق وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها . . . فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما

(٧٤) عبد الرزاق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ - ص ٦٥ - ٦٧ .

(٧٥) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٧٦) المصدر السابق ص ٦٩ .

يوقف عليها بالعادة لافتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية  
مجهولة وما أوتيتهم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة  
والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدتها لترسخ صفة التوحيد في  
النفس» (٧٧) ، وربما يكون استخدام ابن خلدون لتعبير « العادة » هو الذي  
جعل د . المكّي يرى أن ابن خلدون تأثر بالغرالي في تصوره للعلية .

وهناك استثناءات لقانون العلية الذي آمن به صاحب المقدمة إيماناً  
قويّاً . وتتمثل هذه الاستثناءات في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في  
معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء يقول ابن خلدون « إعلم أن الله سبحانه  
اصطفى من البشر أشخاصاً فضليهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم  
وسائل بينهم وبين عبادته . . . وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على  
الستهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى  
معرفة إلا من الله» (٧٨) . ويتحدث عن علامات الرسل فيقول « ومن علاماتهم  
أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أفعال يعجز البشر عن مثليها  
فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور العباد » (٧٩) ويفرق بين الكرامة  
والسحر من ناحية ، والمعجزة من ناحية أخرى فيقول : والتحدي هو الفارق  
بينها وبين الكرامة والسحر إذ لا حاجة فيهما إلى التصديق فلا وجود للتحدي إلا  
أن وجد إتفاقا » (٨٠) .

ويرى الدكتور طه حسين في رسالته عن ابن خلدون أن اعتقاد ابن  
خلدون بخوارق العادة يرجع لتأثره بالتصوف من جانب ، وبفلسفة ما وراء  
الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر (٨١) .

(٧٧) المقدمة ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٧٨) المقدمة ص ٨٠ .

(٧٩) المقدمة ص ٨٢ .

(٨٠) المقدمة ص ٨٢ .

(٨١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبدالله عنان - لجنة التأليف والترجمة  
والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥ - ص ٤٢ .

ورغم أن ابن خلدون لا يرضى عن السحر إلا أنه آمن بوجوده، يقول في المقدمة « وذكر مسلمة في كتاب الغاية له في مثل ذلك أن آدميا إذا جعل في دن مملوء بدهن السمسم ومكث فيه أربعين يوماً يغذى بالتين والجوز حتى يذهب لحمه ولا يبقى منه إلا العروق وشؤون رأسه فيخرج من ذلك الدمن فحين يحلف عليه الهواء يجيب عن كل شيء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة والعامة وهذا فعل من مناكير أفعال السحرة لكن يفهم منه عجائب العالم الانساني»<sup>(٨٢)</sup>. ويقول في فصل عن «علوم السحر والطلسمات» «إنها علوم بكنية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط فيها من الوجبة إلى غير الله من كوكب أو غيره، كانت كتبه كالمفقودة»<sup>(٨٣)</sup>.

وتلخيصاً لهذا العرض يمكننا القول إن ابن خلدون آمن بقانون العلية، وبسيطرته على عالم الطبيعة وعالم الإنسان، إلا أنه اعتقد أيضاً في وجود خوارق للطبيعة تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء والسحرة لا تخضع بالمرّة لقانون العلية. وهذا الموقف الذي يبدو في الظاهر موقفاً مضطرباً ويناقض بعضه البعض هو في الحقيقة موقف عالم مسلم، آمن كعالم بمبدأ العلية، وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات، تلك الاستثناءات الخارقة لقانون العلية التي يعترف الأشاعرة، وهو منهم، بوجودها.

#### (ب) قانون التشابه :

استكشف ابن خلدون في المجتمع قانونين يتعارضان دائماً يمكن أن نسمي أولهما بقانون التشابه وثانيهما بقانون التباين. « إن الأخبار إذا اعتمدت منها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران

(٨٢) المقدمة ص ٩٥.

(٨٣) المقدمة ص ٤٣٣.

والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغالب منها بالشاهد والمخاض بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم . . . وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً لم يعرضوها على أصولها وقاسوها بأشباهها « الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء »<sup>(٨٤)</sup> إن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه ، ويرجع ابن خلدون هذه المشابهات إلى الوحدة العقلية للجنس البشري ، كما يقول لنا الدكتور طه حسين في كتابه عن ابن خلدون ، تلك الوحدة التي أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب<sup>(٨٥)</sup> . ليس ثمة فارق بين روجين بشريين فإذا وجد هذا الفارق أحياناً فلامتياز سماوي يمنحه الله للأنبياء والأولياء كما رأينا في حديثنا من قبل .

وهناك سبب آخر للتشابه الاجتماعي قال به ابن خلدون ألا وهو التقليد ويتحدث ابن خلدون في فصل كامل عن « أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده »<sup>(٨٦)</sup> . وتحليل هذه النصوص يعطينا الحقائق التالية :

- ١ - أن الناس تقلد أصحاب السلطة .
  - ٢ - أن أصحاب السلطة هم أيضاً يقلدون أصحاب الدولة السابقة عليها .
  - ٣ - أن المغلوبين أصحاب الدولة التي زالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة .
- التقليد قانون عام عند ابن خلدون وهو يدفع بحركة التطور إلى الأمام

(٨٤) المقدمة ص ٥ .

(٨٥) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبدالله عتات - طبعة أولى سنة ١٩٢٥ ص ٤٣ .

(٨٦) المقدمة ص ١٢٨ - ١٢٩ .



لأن التقليد يكون تقليدا للأفضل قطعاً . والمقلد دائماً يضيف إلى ما يأخذه بعض ما عنده ، فيخلق بذلك شيئاً جديداً . وذكرنا قانون التقليد عند ابن خلدون بقانون التقليد عند المفكر الفرنسي تارد وقد ذكره في كتابه « قوانين التقليد » .

### (ج) قانون التباين

أما قانون التباين فهو أحد قوانين الجبرية التاريخية. عند ابن خلدون وهو يمثل مع قانون العملية وقانون التشابه الركيزة الثالثة التي يعتمد عليها القول بالجبرية عند ابن خلدون .

فليست كل المجتمعات فيها يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقة . بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ . يقول ابن خلدون « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومروور الأيام وهو داء دوي شديد الخفا إذ لا يقع إلا بعد أختاب متطاولة فلا يكاد ينفطن له إلا الآحاد من أهل الخلقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والافتقار والأزمنة والدول »<sup>(٨٧)</sup> . ويقول أيضاً « إن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكمية الناس على دين الملك ، وأهل الملك والسلطان إذا استعولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء . وكانت الأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة »<sup>(٨٨)</sup> . وهذا النص الأخير

(٨٧) المقدمة ص ٢٥ .

(٨٨) المقدمة ص ٢٦ .

يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد. إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث هذا طبعاً إلا إذا كان هناك أساساً تباين بينهما. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن محاولات التشبه المستمرة تؤدي إلى تباين أو مبالغة في نهاية الأمر لماذا؟ لأن المقلد يأخذ ما يعجبه ويضيف إليه فينشأ عن ذلك نسج جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي قلده. ثم يأتي مقلد آخر ليفعل نفس الشيء فيكون الاختلاف بين الأول والثالث أكبر. وواضح أن قانوني التشابه والتباين تربطهما علاقة جدلية. فالتباين يدفع إلى محاولة التشبه وتنتهي محاولات التشبه بتكرارها إلى التباين.

ويرجع صاحب المقدمة التباين بين المجتمعات إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية، وسياسية، وإلى العادات والتقاليد والأديان.

أعتقد أننا بذلك نكون قد استوفينا دراسة التطور الإنساني التاريخي عند ابن خلدون، إذ تناولنا بالحدوث العوامل التي تؤثر على هذا التطور وهي العامل الاقتصادي والطبيعة والدين، ثم تحدثنا عن قوانين الجبرية التاريخية الثلاثة وهي قانون العلية فقانون التشابه وأخيراً قانون التباين.

#### الفصل الرابع

---

الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون  
وأهميته في تطور التاريخ



## ١ - أهمية الاقتصاد في فكر ابن خلدون

كان ابن خلدون يعتقد ، وهو على صواب في اعتقاده ، أن الظواهر الاجتماعية على اختلافها ، يرتبط بعضها ببعض الآخر ، ولما كانت الظواهر الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في تطور العمران عند ابن خلدون ، ولما أثرها الكبير في كيان الدولة وتطورها عنده ، ونظراً لطرافة آراء ابن خلدون في هذا الباب بالذات ، فقد رأينا أن نفرّد للفكر الاقتصادي عند ابن خلدون فصلاً خاصاً .

يقول بوتول إننا لكي نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون علينا أن نلتفت إلى نوعين من الوقائع يدرسهما صاحب المقدمة النوع الأول هو الوقائع الاقتصادية ( والجغرافية ) أما النوع الثاني فهو الوقائع النفسية التي هي إلى حد كبير تصدر عن النوع الأول<sup>(١)</sup> . وهذا صحيح في رأينا لأن ابن خلدون كما سنرى بعد ذلك قد فسر التاريخ تفسيراً اقتصادياً ، أي أنه اعتبر أهم عامل يحرك التاريخ هو العامل الاقتصادي . ومن أجل ذلك اعتبرناه مبشراً بالفلسفة المادية التاريخية .

ولقد خصص ابن خلدون باباً كبيراً في المقدمة وهو الباب الخامس

(١) G. Bouthoul. Ibn Khaldoun. Sa philosophie sociale, Paris 1930, p.62.

(١)

لدراسة أمور « المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل » كما خصص كذلك لدراسة الناحية الاقتصادية فصولا عديدة من البابين الثالث والرابع .

ويقول لنا د . محمد حلمي مراد في مقاله « أبو الاقتصاد ابن خلدون » وهو من أبحاث مهرجان ابن خلدون ، إن ابن خلدون هو واضع أسس علم الاقتصاد . فقد كانت كتابات السابقين عليه في المسائل الاقتصادية تنفجر إلى خصائص البحث العلمي إذ وضع المفكرون الإغريق والرومان ومفكرو العصور الوسطى دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، ولم يحدث قبل ابن خلدون أن اهتم أحد من مفكري المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسي كعلم مستقل إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس إما من حيث ارتباطها بالمتزل ، وإما من وجهة نظر قانونية أو فلسفية ، أي أنها كانت تدرس دائما بطريقة معيارية . أما ابن خلدون فقد بحث في هذه الظواهر بطريقة علمية ، أي أنه كان يبحث عن المسببات ويقارن النتائج بعضها ببعض ويحاول أن ينتهي من ذلك كله إلى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر<sup>(٢)</sup> .

ويتفق د . محمد علي نشأت في كتابه « الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون » مع د . حلمي مراد في هذا الرأي فيقول « إن ابن خلدون استخدم منهجي الاستقراء والقياس في دراسته للظواهر الاقتصادية ، وهو صاحب الفضل في تأسيس أول مدرسة علمية اقتصادية . ويكون بذلك قد سبق آدم سميث العالم الاقتصادي الانجليزي الذي يعتبره ، من يجهل مبادرة ابن خلدون في هذا المجال ، أول من نظر للاقتصاد نظرة علمية وكان ذلك في القرن الثامن عشر في كتابه « ثروة الأمم » . ويضيف د . نشأت أن كتابه ابن خلدون في هذا المجال ليست مجموعة معارف أو أفكار متنوعة ومتناثرة في فصول المقدمة المختلفة ولكنها مجموعة معارف منظمة ومرتبطة في فصول وتتركز معظمها

(٢) أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٠٨ .

في الأبواب: الثالث والرابع والخامس كما قلنا من قبل. ولذا فيمكن أن ينطبق عليها لفظ العلم في معناه الدقيق كما يقول د. نشأت (٣).

ولم يكن ابن خلدون رائداً في مجال الاقتصاد البحت فحسب بل إن آراءه في الاقتصاد الاجتماعي كانت تقدسية جداً، فلقد أدرك مثل ماركس التأثير الضخم الذي تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية. ورأى كما سنتبين ذلك أن الخلافات بين الناس ترجع إلى الاختلافات بين أوجه نشاطهم الانتاجية.

لقد درس ابن خلدون مسائل العرض والطلب والأثمان، وله نظرية قيمة عن القيمة، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب.

وهناك نص عظيم الأهمية لابن خلدون جاء في بداية الفصل الأول من الباب الثاني، ذلك الباب الذي يتحدث فيه عن «ال عمران البدوي والأسم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات»، بين بوضوح أهمية الناحية الاقتصادية في الحياة الإنسانية وفي تطورها. يقول ابن خلدون «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من يتحلل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعر والنحل والدود لتتاجها واستخراج فضلاتها» (٤).

يتضح من هذا النص أن الناحية الاقتصادية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاجتماعية عند ابن خلدون وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ابن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية. ولقد قصدنا بذكر النص السابق الرد على أولئك الذين يستكثرون على ابن خلدون أنه سبق عصره، وقال بأن العامل الاقتصادي هو

(٣) محمد علي نشأت: الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤، ص ٥-٦.

(٤) المقدمة ص ١٠٤-١٠٥.

المتحكم في الحياة الاجتماعية وفي تطورها .

فيوتول مثلاً بعد أن اعتبر أن العوامل النفسية إنما تحددها أصلاً العوامل الاقتصادية وبالتالي تكون هذه الأولية ، يعود ليقول إن ابن خلدون كان يدرك أنه إلى جانب العوامل الاقتصادية توجد أسباب معنوية قد تأخذ الأولية في تطور المجتمع الإنساني ، ولذلك لا يمكن اعتبار ابن خلدون مفكراً مادياً بحتاً<sup>(٥)</sup> . والحقيقة أن ابن خلدون لم يقل بالعامل الاقتصادي فقط كمحرك للتاريخ ، بل قال بعدة عوامل تتفاعل فيها بينها ليتحرك التاريخ وعلى رأسها العامل الاقتصادي ولا يعني هذا بالمرّة أن ابن خلدون ليس مادياً بحتاً ، فالعوامل غير الاقتصادية موجودة ولا يمكن إنكارها سواء كنا ماديّين أو مثاليّين . ثم أن الماركسيّين المعتدلين أنفسهم يقولون بأن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل وإن لم يكن العامل الوحيد وبأن العوامل الأخرى هي نتاج له ، فبيل يعني هذا أنهم يسوا ماديّين ؟

ويأخذ الفاخوري و خليل الجر بنفس رأي بوتول فيقولان إن ابن خلدون يعتقد أن للعوامل الروحية أثراً كبيراً في تكييف الحياة الاجتماعية ولذلك لا يمكننا أن نسميه مادياً<sup>(٦)</sup> .

ويعيب د . عبد العزيز عزت في الفصل الذي خصصه لدراسة ابن خلدون في كتابه « فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع » على بوتول أنه قال إن ابن خلدون بشر بالآراء الاشتراكية ، قائلاً إن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمن ابن خلدون انتشارها في أيام بوتول<sup>(٧)</sup> . هذا صحيح قطعاً ، ولكن هل يجوز هذا دون تنبؤ ابن خلدون بها ؟ ! إن نعمة هذا المفكر العظيم تكمن بالذات في أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمنه ، وأنه أول من تنبأ بها .

(٥) G.Bouthout: Ibn Khaldoun. Sa philosophie sociale, Paris, 1930, p.34.

(٦) حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثاني - دار المعارف - بيروت سنة ١٩٥٨ - ص ٤٩٤ .

(٧) عبد العزيز عزت: فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع - القاهرة ١٩٥١ - ص ٤١ .



وقد قصدنا ذكر آراء بعض من أنكر على ابن خلدون أنه فيلسوف مادي للرد عليها ولكن يمكننا القول بوجه عام إن معظم من تناولوا ابن خلدون اعترفوا له بسبقه في إعطاء أهمية كبيرة للعامل الاقتصادي في تفسير التاريخ .  
وسنعرض الآن ببعض التفاصيل لنظريات ابن خلدون الاقتصادية المختلفة .

## ٢ - القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادي

### ١ - قانون تقسيم العمل :

خلق الإنسان ضعيفاً بوصفه فرداً ، قوياً باندماجه في المجتمع ، شعور الإنسان بضعفه خارج المجتمع يدفعه الى التعاون مع غيره ومقاسمتهم أعباء العيش . يقول ابن خلدون : « إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلاً فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري . هب أن يأكله حياً من غير علاج فهو يحتاج في تحصيله أيضاً حياً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكبيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم » (٨)

والنص يقول لنا بوضوح وصراحة ودقة إن أهم الأسباب التي تحمل البشر على الحياة الاجتماعية التعاون الاقتصادي الذي يقوي نتائجه تقسيم العمل .

(٨) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ .

ومحدثنا ابن خلدون في الباب الخامس من المقدمة عن التقسيمات الثلاثة الرئيسية في العمل : الفلاحة والتجارة والصناعات المختلفة . وهو لا يسوي بين الأعمال المختلفة بل يجعل بعضها يتميز عن البعض الآخر .

وأبسط وسائل الإنتاج هي الزراعة فهي لا تحتاج الى علم من جانب الذي يمارسها . وهي من « معاش المتضعين وأهل العافية من البدو » . ولذلك لا نجده من يتحله ( هذا الفن ) أحد من أهل الحضرة في الغالب ولا من المترفين<sup>(٩)</sup> . وضع ابن خلدون الزراعة إذن في أدنى مرتبة . لماذا ؟ أولاً لأنها لا تحتاج من القائمين بها إلا القوة البدنية فقط ، ولأن الزراعة كما يقول لنا د. طه حسين يدفعون الضرائب ، ومن يدفعها بعد في نظر ابن خلدون ضعيفاً مستذلاً فالأقوياء لا يدفعون الضرائب<sup>(١٠)</sup> .

ولكن الزراعة يتجوز أكثر مما يستهلكون . ولذا فهم يستبدلون فائض إنتاجهم بمنتجات أخرى يتجهها آخرون يحتاجون هم إليها . وهكذا تنشأ التجارة ، فهي تأتي إذن بعد الزراعة من حيث الترتيب الزمني . ويعرفها ابن خلدون قائلاً : « أعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخيص وبيعها بالغلاء أيام كانت السلعة من رقيق أو زرع أو حيوان أو قماش وذلك القدر النامي يسمى ربحاً ، فالمحاولة لذلك الربح إما أن يجتزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه وإما أن ينقله إلى آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه<sup>(١١)</sup> . هي باختصار « شراء الرخيص وبيع الغالي »<sup>(١٢)</sup> . وهي تتطلب من القائلين بها في رأي ابن خلدون أخلاقاً معينة هي « المباحكة والغش

(٩) المقدمة ص ٣٤٤ .

(١٠) T. Hussein: La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1918, pp.195- 196.

(١١) المقدمة ص ٣٤٥ .

(١٢) ذالمقدمة ص ٣٤٥ .

والخلاصة<sup>(١٣)</sup> . ولذا فإن ابن خلدون يهاجم قيام السلطان وأصحاب الدولة عموماً بها .

أما الصناعة فهي أعلى مرتبة من الفلاحة والتجارة وهي أكثر دقة وتركيباً من الزراعة وهي لا توجد إلا حيث يبلغ الإنسان درجة من التحضر يقول ابن خلدون «تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل»<sup>(١٤)</sup> . فكلما رسخت الحضارة أدى ذلك إلى ازدهار الصناعة ، فهناك علاقة وثيقة بينهما . والصنائع لأنها متعددة ومعقدة ، فهي تحتاج إلى الكثير من الخبرة التي تكتسب بالتمرين والعلم ، ولذا فلا بد للأفراد من التخصص الصناعي ، وهذا هو التخصص الفردي . يقول ابن خلدون إنها «ملكة في أمر عملي فكري»<sup>(١٥)</sup> . ولقد قسم ابن خلدون الصناعات إلى ما يسد حاجات الإنسان سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية وإلى ما يخص الناحية الفكرية مثل «الوراقة وهي معانة الكتب بالانتساخ والتجليد والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك»<sup>(١٦)</sup> ، وأضاف إلى هذه الصناعة الجندبة .

والتخصص في الصناعة لا يكون فردياً فقط بل إقليمياً أيضاً بمعنى أن هناك أقاليم معينة تبرز في صناعات بعينها بينما تبرز أقاليم أخرى في صناعات أخرى تبعاً لاستعداد كل منها .

وتقسيم العمل الذي تحدث عنه يقوم على تقسيم أعم وهو تقسيم العمران إلى عمران بدوي وعمران حضري . فالعمران البدوي يختص بالزراعة وتربية الحيوانات سواء عن طريق الرعي أو الاستقرار في الريف . أما العمران الحضري فيختص بالتجارة والصناعة . ولقد اعتبر البعض خطأ أن

(١٣) المقدمة ص ٣٤٦ .

(١٤) المقدمة ص ٣٥٠ .

(١٥) المقدمة ص ٣٤٦ .

(١٦) المقدمة ص ٣٥٠ .

ال عمران البدوي يقوم فقط على الرعي معتقدين أن كلمة بدوي تعني أساساً الرجل . ومن هؤلاء جاستون بوتول في كتابه عن ابن خلدون<sup>(١٧)</sup> ، وكل من حنا الفاخوري و خليل الجر في كتابهما عن « تاريخ الفلسفة العربية » اللذين اعتقدا أن ابن خلدون في تقسيمه للشعوب حسب إنتاجها قسمها إلى ثلاثة أقسام : المزارعون المنتشرون في الأراضي المنبسطة وفي الجبل والبدو الرجل ، وسكان المدينة<sup>(١٨)</sup> .

ويرجع خطأ فهم كلمة البدو إلى أخذها بمعناها في عصرنا ، بينما الكلمة لها معنى مختلف تماماً عند صاحب المقدمة إذ تعني عنده من دم خارج المدن سواء كانوا رعاة رحلا أو زراعاً مقيمين . يقول ابن خلدون : « وما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فشتنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو بتاحية ذلك المصر وفي قراء وأنهم أسبروا فسكنوا الحضر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر . . . إن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار »<sup>(١٩)</sup> . كما يقول : « وهؤلاء القائلون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا تسع له الخواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان . . . الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع ومنهم من يتحل التجارة وتكون مكاسبهم أتمى وأرفه من أهل البدو »<sup>(٢٠)</sup> .

وهناك نصوص لدى ماركس وإنجلز تدشّر القارئ لشدة تشابه ما بها من أفكار بأفكار ابن خلدون في المقدمة . يقول ماركس وإنجلز : « إن تقسيم العمل داخل أمة من الأمم يفضي أولاً إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة والعمل الزراعي من جهة أخرى ، وبالتالي إلى انفصال المدينة

(١٧) G. Bouthoul: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, p. 62.

(١٨) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثاني - دار المعارف - بيروت سنة

١٩٥٨ ص ٤٩١ .

(١٩) المقدمة ص ١٠٧ .

(٢٠) المقدمة ص ١٠٥ .

والريف»<sup>(٢١)</sup> . ويقولان في نفس الكتاب وهو «الأيديولوجية الألمانية» أيضاً :  
« إن أكبر تقسيم للعمل المادي والفكري هو انفصال المدينة والريف .  
فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية الى المدينة ، من  
التنظيم القبلي الى الدولة ، من الإقليمية الصغيرة الى الأمة . . . وجود المدينة  
ينطوي في الوقت نفسه على ضرورة الإدارة والشرطة والضرائب . . . الخ وفي  
كلمة واحدة على ضرورة التنظيم في المدينة . هنا يظهر تقسيم السكان الى  
طبقتين كبيرتين وهو تقسيم يقدم مباشرة على تقسيم العمل وأدوات الانتاج  
فالمدينة هي أساساً نتيجة تركز السكان وأدوات الانتاج والرأسمال والملذات  
والحاجات ، في حين أن الريف يبرز الواقعة المضادة أي الانعزال  
والثشت»<sup>(٢٢)</sup> .

وسيتضح التشابه الشديد بين هذه النصوص الماركسية ، ونصوص ابن  
خلدون فيما يتعلق بمرحلة تنظيم الدولة ، عندما يضطر اصحابها الى الانتقال  
الى المدينة وتنظيم إدارتها من حيث الشرطة ( المرتقة ) والضرائب ، وفيما يتعلق  
بالحياة في الحضر ، حياة المدينة المترفة حيث يفرق الناس في الملذات ، وذلك  
عند حديثنا عن « الدولة وتطورها عبر التاريخ » عند ابن خلدون .

ومن الممكن اعتبار ابن خلدون أحد الرواد الأول للمادية التاريخية ، فهو  
في دراسته للدialeكتيك الداخلي لتطور المجتمعات يعلق أهمية كبيرة على تقسيم  
العمل . وهو يرتب الشعوب والنظم الاجتماعية وفقاً لأساليب الانتاج  
الاقتصادي . ويقول لنا جارودي في مقاله عن ابن خلدون ، إنه رغم استخدامه  
لمقاييس الدين والعنصر والمرحلة والجغرافيا في مقارنته المجتمعات بعضها  
بالبعض الآخر ، فإنه يؤكد دائماً أهمية أسلوب الانتاج وهو عندما يقارن بين  
البدو والحضر يبدو وكأنه قد وجد تعارضاً طبقياً بين البدو والحضر»<sup>(٢٣)</sup> .

(٢١) ك . ماركس وف . إنجلز : الأيديولوجية الألمانية ترجمة جورج طرابيشي ، دار دمشق للطباعة

والنشر سنة ١٩٦٦ ص ١٤ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢٣) روجيه جارودي : ابن خلدون - الخلال .

إن أولى المراحل الاقتصادية في حياة أي شعب اذن في رأي ابن خلدون هي المرحلة البدوية أي المرحلة التي تعد مهذاً للحضارة : « إن البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه وأن البادية أصل العمران ، والأماصار مدد لها » (٢٤) . والبدو يعيشون حياة بسيطة قليلة المطالب ، وتنظيمهم الاقتصادي تبعاً لهذا بسيط للغاية إذ أن السكان يعملون ليسدوا حاجاتهم الضرورية فحسب ومن هنا يكون تقسيم العمل لديهم ضعيفاً ويكون التبادل الاقتصادي بينهم في نطاق ضيق إلا أن مطالبهم تزداد عندما يتحولون إلى سكان مدن ، ويتطرق الترف إلى حياتهم ، وعاداتهم وتكثر حاجاتهم ويصبح تقسيم العمل أشد وأوسع إطاراً تبعاً لذلك .

وهناك من يتتقد فكرة تقسيم العمل لدى ابن خلدون مثل محمد صالح ، على أساس أنه اعتبر تقسيم العمل ظاهرة اقتصادية عامة موجودة في كل زمان ومكان ، في حين أنه ظاهرة تاريخية تقتضي توافر قسط معين من الحضارة في المجتمع (٢٥) . الحقيقة أن ابن خلدون لم يتحدث عن تقسيم العمل إلا بالنسبة للبدو والحضر وهما على قسط معين من الحضارة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فابن خلدون يقول ان الصناعة تبدو فيها ظاهرة تقسيم العمل أكثر وضوحاً ، فهو إذن لم يغفل الإرتباط الموجود بين درجة الحضارة وبين تقسيم العمل ، وترد أيضاً على النقد الذي وجهه محمد صالح لابن خلدون بنص من كتاب ماركس « شقاء الفلسفة » لم يعتبر فيه ظاهرة تقسيم العمل مرتبطة بالصناعة بل ظاهرة اقتصادية عامة توجد حيث يوجد المجتمع الانساني . ( وهي توجد طبعاً في أقوى صورها في الصناعة ) . وأعتقد أن ماركس كان يدرك تماماً طبيعة ظاهرة تقسيم العمل وأن كلامه في هذا الموضوع له قيمته . يقول ماركس « في ظل النظام الأبوي ونظام العشيرة وفي ظل النظام الاقطاعي والتعاوني كان يوجد تقسيم للعمل في كل مجتمع وفقاً لقواعد ثابتة . هل وضع مشرع هذه

(٢٤) المقدمة ص ١٠٦ .

(٢٥) عن : محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ - ص

التواعد؟! لقد تولدت بطريقة بدائية عن ظروف الانتاج المادي ولم توضع في شكل قوانين إلا بعد ذلك بكثير . وهكذا أصبحت هذه الأشكال المختلفة لتقسيم العمل في نفس الوقت أساساً للتنظيم الاجتماعي<sup>(٢٦)</sup> ، فيما اقرب هذه الجملة الأخيرة لما قاله ابن خلدون ضمنيًا في المقدمة .

وبعب محمد صالح على ابن خلدون أيضاً انه لم يعين الآثار المترتبة على تقسيم العمل كانشاء الطبقات الاجتماعية ، كما أنه لم يعين مصادر تقسيم العمل . ويردّ نشأت ، وهو مصيب في هذا ، قائلاً إننا يجب أن نلاحظ أن تقسيم العمل الذي يتحدث عنه كان قبل الثورة الصناعية ، ولم يكن له ذلك التأثير الذي نتج فيما بعد عن الإنتاج الكبير<sup>(٢٧)</sup> . ونضيف نحن إننا يجب ألا نحاسب ابن خلدون بمقاييس العصر الحديث ، عصر الصناعة وتقدمها الرهيب ، يجب ألا نطالبه بآراء لم يكن أساسها الواقعي موجوداً في زمنه وكما يردد دائماً توينبي في كتابه « دراسة للتاريخ » إننا عند دراستنا لأي مفكر يجب ألا نتزعه من إطار العصر الذي عاش فيه .

#### ب - نظرية القيمة :

على أي أساس نحدد القيمة ؟ هناك عدة آراء في هذا الصدد نلخصها في أربعة ، هي :

- ١ - رأي يقول بتأثير نفقة الانتاج في القيمة .
- ٢ - رأي يقول بأهمية عنصر العمل في نفقة الإنتاج وبالتالي في القيمة .
- ٣ - رأي يقول إن القيمة نتيجة تفاعل عاملي العرض ( نفقة الانتاج ) والطلب .
- ٤ - رأي يقول بأن قيم السلع مرتبطة بعضها ببعض الآخر .

(٢٦) K. Marx, Misere de la philosophie, Editions Sociales - Paris 1946 - p. 107.

(٢٧) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ٢٢ -

وسيتضح من تناولنا لهذا الموضوع أن ابن خلدون قال بالرأي الثاني .  
وهناك نص لابن خلدون في الفصل الأول من الباب الخامس ، وعنوان هذا  
الفصل هو « في حقيقة الرزق والكسب وشرحها وأن الكسب هو قيمة الأعمال  
البشرية » يعبر عن نظرية القيمة عند ابن خلدون بكل وضوح : يقول : « فلا بد  
من الأعمال الانسانية في كل مكسب ومتمول لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل  
الصنائع فظاهر وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من  
العمل الانساني كما تراه وإلا لم يحصل ولم يقع به إنتفاع . . . فأعلم أن ما يفيد  
الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمقاد المقتنى منه قيمة عمله  
وهو القصد بالفتية إذ ليس هناك إلا العمل وليس المقصود بنفسه للفتية وقد  
يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل التجارة والحياسة معهما الخشب  
والغزل ، إلا أن العمل فيها أكثر فقيمتها أكثر وإن كان من غير الصنائع فلا بد  
في قيمة ذلك المقاد والفتية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا  
العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له  
حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تختفي ملاحظة العمل كما في أسعار  
الأقوات بين الناس فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار  
الحبوب . . . لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته بسيرة فلا  
يشعر به إلا القليل من أهل الفلح ، فقد تبين أن المقادات والمكتسبات كلها أو  
أكثرها إنما هي قيم الأعمال الانسانية » (٢٨)

يشير هذا النص الهام جداً ، بقوة وصراحة إلى أن قيمة الشيء في العمل  
الانساني المبذول فيه ، أي أن جوهر القيمة هو العمل . وليس المهم هو بذل  
المجهود بل المهم هو بذل مجهود لانتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع  
وهناك إذن علاقة طردية بين كمية العمل وقيمة المنتجات بمعنى أن كمية العمل  
إذا قلت : قلت قيمة الإنتاج أما إذا زادت كمية العمل فإن قيمة هذه المنتجات  
ترتفع . ويذهب ماركس إلى نفس المعنى بالضبط في رأس المال : « إن كمية



العمل وحدها أو وقت العمل الضروري في مجتمع معين لإنتاج صنف ما ، هي التي تحدد كمية القيمة» (٢٩) .

ويقول ابن خلدون أيضاً : « إن الكسب الذي يستفيد به البشر إنما هو قيم أعصاخم ولو قدر أحد عطل من العمل جلة لكان فائدة الكسب بالكلية وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته وعلى نسبة ذلك ثمر كسبه أو نقصانه» (٣٠) . ابن خلدون إذن يعتبر أن هناك عاملين يحددان قيمة البضاعة : أولهما كمية العمل المبذول فيها ، ثانيها حاجة الناس إليها . يقول لنا لينين : « إن البضاعة هي بالدرجة الأولى شيء يسد حاجة من حاجات الإنسان . وهي بالدرجة الثانية شيء يمكن مبادلتها بشيء آخر . إن منفعة شيء ما تعطيه قيمة استعمالية . . . إن العنصر المشترك بين جميع البضائع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الإنتاج ، وليس هو عملاً من نوع خاص بل هو العمل الإنساني المجرد ، العمل الإنساني بوجه عام» (٣١) . ها هو لينين أفضل من أدرك نظرية ماركس وطبقها بنجاح في بداية القرن العشرين يقول في تفسيره للماركسية نفس الكلام الذي قاله العالم العبقري ابن خلدون في القرن الرابع عشر .

ولم يكن ماركس هو أول من قال بالقيمة في العصر الحديث . بل قال بها علماء الاقتصاد السياسي منذ وليام بيتي الذي يعتبر أن مادة الثروة ، كما يقول لنا جارودي ، هي العمل . ثم جاء ريكاردو ، الذي قال في الفصل الأول من كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسي » والضرية : « إن قيمة البضاعة تتوقف على الكمية النسبية للعمل ، الكمية الضرورية لإنتاجها ولا تتوقف على الأجر الذي يدفع في هذا العمل» . ويعبر آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » عن قانون

(٢٩) ماركس : رأس المال - ترجمة محمد عيتاني - الجزء الأول - مكتبة المنابر - بيروت سنة ١٩٥٦ ص ٥٠ .

(٣٠) المقدمة ص ٣٤١ .

(٣١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية - دار التقدم - موسكو سنة ١٩٦٨ ص ٢٤ - ٢٥ .

القيمة في أعم أشكاله قائلاً : العمل هو المقياس الحقيقي للقيمة  
التي تبادلية (٣٢).

إلا أن قبل كل هؤلاء ، بعدة قرون اهتم مفكر عربي بالواقع الاقتصادي  
واهتم بتحليله فأدرك القوانين التي تنحكم فيه وقال بنظرية القيمة . صحيح أنه  
لم يشرحها في فصول طويلة ولكنه وضع مبادئها بوضوح وباختصار . لقد مجد  
ابن خلدون العمل ، واعتبره عاملاً للتقدم والحضارة . وإذا كان أرسطو قد  
احتقر العمل اليدوي ، فإن ابن خلدون على خلاف ذلك ينظر إليه على أنه  
علامة على التقدم والحضارة بل هو من أهم عواملها . فكلما زادت كمية العمل  
بوجه عام زاد الرخاء وكلما قل ازدهار الاقتصاد وبالتالي التدهور  
السياسي . ولقد ربط ابن خلدون بين عدد السكان والازدهار الاقتصادي  
فكلما زاد عدد السكان كلما ازدادت كمية العمل وبالتالي ازداد الإنتاج . وكلما  
قل عدد السكان قلت كمية العمل وبالتالي الإنتاج . يقول : « ألا ترى إلى  
الأمصار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيهما أو يفقد لقلّة الأعمال  
الإنسانية ، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً  
وأشد رفاة » (٣٣) . لقد مجد إذن ابن خلدون العمل وأبرز أثره الاقتصادي كما  
وضحت ، كما أبرز كذلك أهميته الاجتماعية والأخلاقية . فالبدو الذين  
يعملون كثيراً ليسدوا حاجاتهم يمتازون بقوة الأخلاق ، أما الحضرة الذين  
تتميز حياتهم بالترف والكسل والتراخي والاستغراق في الملذات فإن أخلاقهم  
تتدهور وتفسد . لقد اعتبر ابن خلدون العمل إذن صمام أمان للأخلاق .  
فالانغماس في الترف دون عمل يؤدي إلى الانحراف .

وجارودي الاشتراكي الفرنسي المعاصر الشهير الذي درس ماركس  
جيداً ، درس أيضاً ابن خلدون وعشقه وهو يقول عنه : يصوغ ابن خلدون

(٣٢) Guy. Karl Marx Editions Seghers 1964, pp. 166 - 167.

(٣٣) المقدمة ص ٣٣٤

نظرية للقيمة مؤسسة على العمل وهو يشغل ذلك قبل اقتصادي أوروبا في القرن الثامن عشر<sup>(٣٤)</sup> .

قطعاً لا يمكن أن نقول أن ابن خلدون لديه نظرية متكاملة عن القيمة ، ولكن يمكننا أن نقول أنها مجموعة آراء عن القيمة يمكن إذا جمعناها أن تكون ما يشبه النظرية . وآراؤه هذه تضمنت كما يقول لنا د. محمد علي نشأت عناصر هامة مما وصل اليه البحث الاقتصادي العلمي فيما بعد<sup>(٣٥)</sup> .

وهناك من أنكر على ابن خلدون بحثه في القيمة رغم وضوح نصوص المقدمة . ومن هؤلاء بوتول الذي يقول إن مؤلف ابن خلدون لا يشمل أية معالجة تتعلق بما يمكن أن نسميه بالاقتصاد السياسي النظري ، وأنه لا يناقش أبداً فكرة القيمة<sup>(٣٦)</sup> . ويقول لنا كل من حنا النفاخوري و خليل الجر نفس الرأي بنفس التعبير تقريباً ولذا فإنني أعتقد أنها نقلاً رأيها عن بوتول<sup>(٣٧)</sup> . وعلى هؤلاء يكون الرد بذكر النصوص فهي وحدها التي تعبر أصدي تعبير عن فكر صاحبها .

وقد أنصفه د. نشأت قائلا : ه إن ابن خلدون جدير بأن يوضع في صف أحسن الكتاب الاقتصاديين ، من حيث حسن إدراكه لجوهر الأشياء في أدق المسائل الاقتصادية ومن بينها نظرية القيمة<sup>(٣٨)</sup> .

إن معيار القيمة قابلية السلعة للتقويم بثمن ما . لذلك ترتبط نظرية القيمة لدى ابن خلدون كل الارتباط بنظرية الأثمان . فما هي تلك النظرية؟

(٣٤) جارودي - ابن خلدون - اخلال .

(٣٥) محمد علي نشأت - الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة ١٩٤٤ - ص ٥٥ .

(٣٦) Bouthoul: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, p. 31.

(٣٧) حنا النفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثاني ص ٤٩٣ .

(٣٨) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٧٣ .

#### جـ - نظرية الائتمان :

ان ما يتحكم في الائتمان عند ابن خلدون هو قانون العرض والطلب . فإذا زاد الطلب ارتفع الثمن وإذا قل الطلب انخفض الثمن . والمنفعة هي التي تحرك الطلب أي أنه إذا كان نفع الشيء كبيراً كان الطلب كذلك شديداً ، والعكس صحيح أيضاً . . . . . ويفرق ابن خلدون بين الضروري والكمالي ، كما أنه يفرق بين أسواق المدن كثيرة السكان وأسواق المدن قليلة السكان ، من حيث تطبيق قانون العرض والطلب يقول ابن خلدون في الفصل الثاني عشر « في أسعار المدن » من الباب الرابع . « إعلم أن الأسواق كلها تشمل على حاجات الناس فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالبقلاء والبصل والثوم وأشباهه ومنها الحاجي والكمالي مثل الأدم والفواكه وما يتبعها وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس . والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذها إذ كل أحد لا يحمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيعم اتخاذها أهل المصر اجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه لا بد من ذلك وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كثيرين من أهل ذلك المصر تفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك فترخص أسعارها في الغالب . . . . . إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض ويبدل أهل الرفه والترف ائمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء كما تراه . . . . . وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فاقواتهم قليلة لقلة العمل فيها وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونه فيعز وجوده لديهم ويغلو ثمنه » (٣٩) لرحلنا النص لوجدنا ان ابن خلدون يريد أن يقول :

إن العرض في المدن الكبيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الثمن منخفضاً بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة ، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة للكماليات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعاً . وعلى العكس في المدن الصغيرة تنعكس الآية فالأشياء الضرورية تكون أغلى مما هي عليه في المدن الكبيرة ، بينما تنخفض قيمة الكماليات ، والسبب في ذلك أن إنتاج المواد الغذائية يكون بنسبة محدودة فيتكالب الناس على شرائها لتخزينها . أما الكماليات فإنها متوفرة لأن الطلب عليها أقل مما هو في المدن الكبيرة الأكثر تمدناً . ويدخل عامل عدد السكان أيضاً في قانون العرض والطلب وقانون الائتمان . إذا كان عدد السكان كبيراً كان الإنتاج ضخماً وبالتالي يكون العرض كبيراً بحيث يغطي الطلب تماماً وقد يفيض ، أما إذا كان عدد السكان قليلاً فإن الإنتاج يكون قليلاً وبالتالي يكون العرض قليلاً بحيث لا يغطي الطلب .. ووضح هنا تطبيق ابن خلدون لقانون العرض والطلب .

ومهما اختلفت العوامل المؤثرة في القيمة فإنها تتخذ جميعاً شكلها النهائي في قانون العرض والطلب . والمنفعة ( أي منفعة السلعة ) هي التي تحرك دائماً الطلب . والعمل أيضاً يتبع قانون العرض والطلب ويخضع له . فقيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب ، ولذلك تكون الأجور مرتفعة في المدن المتمدينة لأن مستوى المعيشة أكثر ارتفاعاً والاستهلاك أكبر . وعندما يكون الطلب كبيراً يكون حجم العمل المطلوب أكبر « وأما الصنائع والأعمال أيضاً في الأمصار الموفورة العمران فبسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة كثيرة الحاجة لمكان الترف في المضر بكثرة عمرانه والثاني اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم وامتنان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها والثالث كثرة الترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتنان غيرهم وإلى استعمال الصنائع في مهنهم فيبدلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها فيعجز العمال والصنائع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم وتكثر نفقات أهل المضر في ذلك » (٤٠) .

ويلخص لنا د . محمصاني العلاقة بين العرض والطلب من جهة ،  
والثمن من جهة أخرى لدى ابن خلدون قائلا إن هذا المفكر يعتقد رغم أنه لا يعبر  
عن ذلك بعبارات واضحة : « أن الثمن يتغير في اتجاه مضاد للعرض وفي اتجاه  
الطلب »<sup>(٤١)</sup> .

ويتحكم قانون العرض والطلب أيضا في الاقبال على تعلم صناعات  
بعضها . يقول : « تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا  
البيسط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع  
خرجت من القوة إلى الفعل »<sup>(٤٢)</sup> . ويقول أيضا : « وإن كانت الصناعة  
مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حيثئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها  
وتجلب للبيع فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم  
وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجد قصد إلى تعلمها  
فاختصت بالترك وفقدت للاهمال »<sup>(٤٣)</sup> . فالإقبال على تعلم صناعة معينة  
وإنقائها في نظره يرجع أساسا إلى الاقبال عليها من حيث الشراء .

قانون العرض والطلب إذن ليس قانونا اقتصاديا فقط عند ابن خلدون  
بل هو أيضا قانون إجتماعي ينطبق على تطور الصناعات وعلى ثمن العمل .

ويرى ابن خلدون أن الذهب والفضة أداتان لقياس قيمة الأشياء . يقول  
في المقدمة : « إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة قيمة لكل  
بتمول وهما الذخيرة والفتية لأهل العالم في الغالب وإذا اقتني سواهما في بعض  
الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما  
عنها بمعزل فهما أصل المكاسب والفتية والذخيرة »<sup>(٤٤)</sup> . وهما يستخدمان أيضا  
في الادخار كما هو واضح من النص .

Sobhi Mahmassani: Les idées économiques d'Ibn Khaldoun. Lyon 1952. p.(٤١)

123.

(٤٢) المقدمة ص ٣٥٠ .

(٤٣) المقدمة ص ٣٥٢ .

(٤٤) المقدمة ص ٣٣٣ .

ويقول لنا كارل ماركس نفس المعنى في الفصل الثالث من رأس المال :  
« إن أولى وظائف الذهب تنحصر في أنه يقدم لمجموع البضائع المادة التي تعبر  
فيها عن قيمها بوصفها قياساً من ذات الإسم ، ومن نوع متساو ، ويمكن  
المقارنة بينها من زاوية الكمية . إنه يعمل إذن بوصفه مقياساً عالمياً شاملاً  
للقيم » (٤٥) .

#### (د) عوامل الإنتاج :

ما هي عوامل الإنتاج لدى ابن خلدون ؟

عوامل الإنتاج هي دائماً : الطبيعة والعمل ورأس المال وهو عامل مكون  
من العاملين السابقين ، ولكن التغير الذي يحدث في هذا الثالوث والذي يميز  
عصراً عن عصر هو أن يأخذ عامل من الثلاثة الأولوية على الآخرين . ولقد  
تحدث صاحب المقدمة عن هذه المفاهيم الثلاثة إلا أن آراءه متناثرة في كل المقدمة  
ولذا سنحاول جمعها وتنظيمها .

فالتبيعة هي التي تمد الإنسان بالمادة التي يستغلها مباشرة أو بعد  
تصنيعها ، يقول ابن خلدون موضحاً أسباب الرزق وهو في الوقت نفسه يبين  
أثر الطبيعة في الإنتاج : إن تحصيل الرزق وكسبه . . . وإما أن يكون من الحيوان  
الوحشي . بافتراسه وأخذه برمييه من البر أو البحر ويسمى اصطيداً وإما أن يكون  
من الحيوان الداجن باستخدام فضوله المنصرفة بين الناس في مشافعيهم كاللبن  
من الأنعام والحزير من دوده والعسل من نحله أو يكون من النبات في الزرع  
والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلحاً ، وإما  
أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من  
كتابه ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك أو في غير معينة وهي جميع  
الامتحانات والتصرفات وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها

(٤٥) كارل ماركس : رأس المال - ترجمة محمد عبيد - مكتبة المعارف - بيروت سنة ١٩٥٦ - الجزء  
الأول - ص ١٢٤ .

للاغراض ... ويسمى هذا تجارة» (٤٦).

الطبيعة إذن هي أساس كل أنواع الإنتاج .

أما العامل الثاني وهو العمل فقد سبق لنا الحديث عنه عند تناولنا لنظرية القيمة ، ولكنني أضيف هنا أنه العامل الأساسي الذي يتخلل كل عوامل الانتاج الأخرى ، وهو يتميز عليها جميعا بطابعه الإيجابي . وهو العامل المشترك في كل أنواع الإنتاج حتى إن ثمار الطبيعة لا يمكن الحصول عليها إلا بالعمل . ولقد كان العمل يتفوق في زمن ابن خلدون على بقية عوامل الانتاج وله الأولوية عليها كما أنه لم يكن منفصلا عن رأس المال ، فصاحب رأس المال هو في نفس الوقت العامل .

لم يعط ابن خلدون لرأس المال هذه الشخصية القائمة في جد ذاتها التي يفرد لها الاقتصاديون الحاليون (٤٧) . لقد جاء فصل رأس المال عن العمل كما هو معروف على أثر الثورة الصناعية وظهور طبقة الرأسماليين ، ولذا يجب ألا يدهشنا أن ابن خلدون أدمج الاثنين معا . ويقول لنا د . محمضاني إن ابن خلدون لا يشير إلى ضرورة رأس المال إلا من حيث هو أداة من أدوات الإنتاج أي باعتباره الثروة التي تسهم في الانتاج إلى جانب عاملي العمل والطبيعة (٤٨) . لم يبرز ابن خلدون الدور الاقتصادي الذي يمكن لصاحب الثروة أن يلعبه بل رأى أنه في تراكم الثروة وفي الثروات الضخمة خطرا على صاحبها من قبل الأمراء والولاة . يقول في فصل بعنوان « في تأثر العقار والضيايع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها » من فصول الباب الرابع : « أعلم أن تأثر العقار والضيايع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة ولا في عصر واحد ... وإنما يكون ملكهم وتأثرهم لها تدريجيا ، أما بالوراثة من أبائهم وذوي رحمة حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك أو أن يكون

(٤٦) المقدمة ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

(٤٧) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٣١ .

(٤٨) S. Mahmassani: Les idées économiques d'Ibn Khaldoun. Lyon 1932, p.177.



بحالة الأسواق . . وأما فوائد العنار والضياع فهي غير كافية للكفا في حاجات معاشه أي هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه . . . ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب أو أرادوه على بيعه منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم» (٤٩) .

ويجب ألا نقارن بين ما يقوله ابن خلدون وبين واقع مجتمعا الصناعي ونطالبه بأن يأتي بآراء لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد واقع اقتصادي معين . ونعتقد أن ابن خلدون لو كان يتحدث عن رأس المال كما تحدث عنه ماركس بالضبط لكان هذا ضربا من ضروب التنجيم والسحر . وكما يقول لنا بوسكيه بطريقة بليغة يجب ألا نجعله يقول ما لم يقله . لقد اعتقد روزنتال كما يقول لنا المؤلف أن ابن خلدون قال بتراكم رأس المال ، ويضيف بوسكيه أن العرب كان لديهم مفهوم رأس المال ، هذا صحيح ، ولكن ليس بالمعنى الاقتصادي الحرفي للكلمة ، وليس بالذات بالمعنى الماركسي (٥٠) .

وبالرغم من اختلاف المجتمع المعاصر عن المجتمع في زمن ابن خلدون إلا أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الانتاج ما زالت تحتفظ بكثير من رونقها وجديتها (٥١) .

### ٣ - ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادي

#### الحر قبل آدم سميث

وقبل أن نستعرض في حديثنا أحب أن أشير إلى أن هذا المذهب يسمى أحيانا بمذهب الإقتصاد المرسل ، فهكذا يسميه مثلاً د . حلمي مراد في مقاله

(٤٩) المقدمة ص ٣٢١ .

(٥٠) G. Bousquet: Ibn Khaldoun: Textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima Editions Marcel Rivère et Cie. 1965 - p. 15.

(٥١) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٧ - ٢٩ .

الموجود ضمن أبحاث مهرجان ابن خلدون . فما هو هذا المذهب ؟ يقول لنا د . حلمي مراد إنه يقوم على أن يترك الاقتصاد بلا تدخل أو توجيه من جانب الدولة ولقد قال ابن خلدون بهذا المذهب قبل الطبيعيين في فرنسا ، وأدم سميث في إنجلترا بثلاثة قرون ويرى أصحاب هذا المذهب أن المنافسة الحرة تؤدي إلى حسن توزيع السلع ، بحيث يحصل كل فرد على غايته نظراً لتقارب ثروات الأفراد ، وأن التدخل متى بدأ يصعب وقفه أو تحديد مده وأن ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب التي تفرض على الأرباح التجارية والصناعية التي يحققها الأفراد تزيد على ما تكسبه الدولة من توليها هذه الأعمال بنفسها (٥٢) .

يقول ابن خلدون ، ويجب أن نلاحظ أن السلطان وحاشيته من جهة والدولة من جهة أخرى شيء واحد عنده ، فالسلطان على رأس تلك الأرستقراطية التي تحكم الدولة وتسيطر عليها تماماً ، يقول إن الدولة إذا احتاجت إلى مزيد من المال تلجأ إلى عدة طرق منها الزراعة والتجارة ويفعل السلطان ومن حوله ذلك « لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق . . . وتكثر الفوائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكاثرون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب ، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضا أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيخس ثمنه على بائعه ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو غير

(٥٢) محمد حلمي مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٢ - ص ٣٠٩ - ٣١١ .

ذلك من أنواع الغلات وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا تنافى البياعات لما يدعومهم إليه تكاليف الدولة فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك أموالهم وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلا من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم وربما تدعومهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعده عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آماهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار . . . فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل» (٥٣) .

وبتحليل النص تنكشف لنا الحقائق الآتية :

١ - إن المواطنين متقاربون من حيث الثروة والمنافسة الحرة بينهم تنتهي إلى أن ينال كل فرد ما يحتاجه أو إلى وضع قريب من هذا .

٢ - إن الدولة بتدخلها في الأسواق وتحددتها هي للأثمان تؤدي إلى شلل الحياة الاقتصادية . فالذي يحدث أنها تباع المنتجات بثمان مرتفع للتجار . تبقى المنتجات لدى هؤلاء لا يقبل عليها أحد لإرتفاع ثمنها . فإذا احتاج هؤلاء التجار إلى المال باعوها بأبخس ثمن ، فإذا تكرر ذلك عدة مرات توقفوا عن السعي زهدا في الأرباح القليلة التي يجنونها ، وتقل الجباية تبعا لذلك لأنها تعتمد أساسا على الفلاحين والتجار .

٣ - إن ما تحصل عليه الدولة من أرباح نتيجة لتدخلها في الحركة

الاقتصادية بالنسبة إلى ما تحصل عليه من الحماية في حالة عدم تدخلها « أقل من القليل » .

يتضح إذن من النص ومن تحليله أن ابن خلدون وضع الأسس الثلاثة للمذهب الاقتصادي الحر وأنه نادى بحرية الأفراد في مزاوله النشاط الاقتصادي قبل آدم سميث بأكثر من ثلاثمائة سنة وأنه بذلك يكون هو مبتكر هذا المذهب وليس العالم الاقتصادي الانجليزي آدم سميث .

ولإيمانه بالحرية الاقتصادية هاجم الاحتكار في الفصل الثالث عشر وعنوانه « في الاحتكار » من الباب الخامس .

وطبيعي أن مناداته بالاقتصاد الحر وبعدم تدخل الدولة لم يعد ملائماً في الوقت الحاضر مع النظرية الاشتراكية التي انتشرت إنتشاراً هائلاً . ومعروف أن هذه النظرية تقول بضرورة تدخل الدولة بوصفها ممثلة للمجموع . وقد عاش ابن خلدون في عصر الدولة فيه لا تمثل أبداً مصالح المجموع ، بل كانت تمثل مصالح أقلية أرستقراطية حاكمة على رأسها سلطان صاحب سلطان مطلق ، لذلك هاجم ابن خلدون تدخل الدولة تماماً ، كما هاجم ماركس بعده بخمسة قرون الرأسمالية التي تتحكم في الاقتصاد لصالحها ، أي لصالح طبقة قليلة الحجم على حساب طبقة هائلة الحجم . ولو نظرنا للأمور بنظرة مبررة لرأينا أن ابن خلدون يقول إن الشعب هو الذي من حقه توجيه الاقتصاد وليس الأقلية المستغلة هي التي لها هذا الحق .

ويقول د . حلمي مراد مدافعاً عن ابن خلدون إن ما قاله ابن خلدون كان منذ ستمائة عام أي قبل أن توجد الميكانات التي بعثت الأفكار الاشتراكية (٥٤) .

لقد دافع ابن خلدون عن الحرية ، كما يقول لنا د . نشأت ، في كل

(٥٤) محمد حلمي مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة ١٩٦٢ - ص ٣١٢ .

المجالات السياسية منها والاقتصادية على السواء . كان بطل الحرية في عصره . ورغم أنه كان إنفرادياً إلى أبعد حد بالنسبة لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي فإن الدولة عنده تلعب دوراً كبيراً في مجال التطور الاقتصادي ، وإدخال الصناعات وإنشاء المدن<sup>(٥٥)</sup> .

#### ٤ - هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد اقتصادياً ؟

انتم بوتول ابن خلدون بأنه جعل المجتمع من الناحية الاقتصادية جامداً لا يتغير : فالقوانين الاقتصادية مثلها مثل القوانين الطبيعية لا يمكن تغييرها . ويفسر بوتول رأيه قائلاً إن الدول عند ابن خلدون تتطور وفق إيقاع معين ، بحيث تمر بمراحل مختلفة تماماً إلا أن الحياة الاقتصادية عنده لا تتغير ، أو لا تحدث فيها أية تغييرات ملحوظة . فعندما تستولي قبيلة بدوية على السلطة وتغير من حياتها بحيث تصبح حياة الحضر فإن هذا التغيير في نظام الحياة لا يصاحبه أي تغيير في البناء الاقتصادي بمعنى الكلمة للمجتمع<sup>(٥٦)</sup> .

وردي على هذا الادعاء أن ابن خلدون كان يرى أن قمة التطور هو العمران الحضري ، وأن الدولة إذا بلغت هذه المرحلة بدأت في التدهور . وابن خلدون عندما يرى أن الإنتاج يتطور بتطور المجتمع ثم يتوقف هذا التطور يتوقف تطور المجتمع ، مصيب قطعاً وهذا أكبر دليل على أن البناء الاقتصادي للمجتمع يتغير بتطور الدولة ؛ فالعمران البدوي يعتمد على الزراعة والرعي فقط ، ولكنه عندما يتحول إلى عمران حضري يصبح اعتماده أساساً على الصناعة والتجارة ، وبالتالي يتغير بناؤه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . ونحب أن نلفت النظر إلى أن ابن خلدون عاش في ظروف تاريخية معينة ، ورأى أن قمة تطور الإنتاج هو ما سماه « بالعمران الحضري » ، ولم يكن بوسع أن يتنبأ بالتطور الذي يمكن أن يطرأ على الإنتاج في العصور التالية . لقد

(٥٥) عمده علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - ص ١٨٠ .

Bouthoul: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale pp. 32 - 33.

(٥٦)

صور حركة تطور الإنتاج كما رآها ، وهذا ما يفعله العالم الحق الذي يلتزم  
بأسس البحث العلمي .

ويقول لاکوست إن التحول من العمران البدوي إلى عمران حضري لا  
يصاحبه أي تغيير في مجال الإنتاج بل كل ما يحدث هو ارتفاع في الإقبال على  
الترف ، سواء كان هذا في الملبس أو المأكل أو الملهيات أو السكن . أي أن  
التطور عنده يظهر في شكل الاستهلاك ولا يحدث أي تطور بالمرءة في أوجه  
النشاط الإنتاجي<sup>(٥٧)</sup> . وردّي على إيف لاکوست أن ابن خلدون قد فرق بين  
العمران البدوي والعمران الحضري على أساس « نحلهم » أي على أساس  
طرق إنتاجهم . فالعمران الحضري أكثر تطوراً من العمران البدوي من حيث  
أوجه النشاط الاقتصادي ونوع الإنتاج ووسائل الإنتاج . ولولا تطور الإنتاج لما  
تطور الاستهلاك . وهذا أمر بدهي وأنا تعجب أن يغيب ادراك ذلك عن مفكر  
متفهم لابن خلدون مثل إيف لاکوست . وربما يكون ما خدعه أن ابن خلدون  
ركز على الترف في العمران الحضري أي ركز على الاستهلاك وأبرزه .

ونعتقد أنه بعد هذا العرض لنظريات ابن خلدون الاقتصادية ، ومقارنة  
نصوصه بنصوص كل من ماركس وإنجلز ولينين ، يكون قد اتضح لنا التشابه  
الشديد بين أفكار الفيلسوف العربي ، وأفكار هؤلاء الماديين التاريخيين، ويمكننا  
إذن أن نقول إن ابن خلدون كان مبشراً للمادية التاريخية ، وليس هذا افتراضاً  
من جانبنا بل إنها حقيقة تعلن عنها بقوة نصوص المقدمة .

وفي ختام حديثنا في هذا الموضوع نرى الإشارة بإيجاز إلى المنهج الذي  
استخدمه ابن خلدون في دراسته لهذه النظريات . فبيناك منهجان لا ثالث لهما  
يمكن استخدامهما في دراسة الأمور الاقتصادية : المنهج التحليلي والمنهج  
التركيبى . ويبدأ المنهج التحليلي من النظرية ليشي عند الوقائع ، وهو الذي  
استخدمه آدم سميث في العصر الحديث وهو منهج واضح إلا أنه لا يعمل

Lacoste: Ibn Khaldoun - François Maspéro, Paris 1966, p. 129.

(٥٧)

حساباً للتغيرات التي يمكن أن تطرأ على الوقائع بتغير الأزمنة والامكنة ، كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار تعقد وتعدد علاقات النشاط الاقتصادي . أما المنهج التركيبي فهو يبدأ بالوقائع ليشتهي بوضع النظرية . وهو يغطي النقص الموجود في المنهج التحليلي . ولذا كان أفضل منهج هو ذلك الذي يكون مزيجاً من الاثنين معاً وهذا ما فعله الاقتصاديون المحدثون ، وهذا ما فعله ابن خلدون أيضاً في المقدمة . فهو يضع النظرية كعنوان للفصل ، ثم يأخذ في تحليلها وفي تطبيقها على الوقائع ، ثم يعود مرة أخرى فيركب الأفكار والآراء الجزئية التي تصور الوقائع ، ليصل في نهاية الأمر إلى النظرية وهذا المسار الفكري واضح جداً في كل المقدمة .





## الفصل الخامس

---

### العصبية

والانتقال من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة السياسية



إذا كنا نتحدث عن العصبية قبل حديثنا عن الدولة وتطورها، فذلك لأن مفهوم العصبية هو محور مفاهيم ابن خلدون، ولأنها أساس قيام الدولة وتطورها. وهي مفهوم معقد جدا ويحتاج إلى تحليل دقيق وهذا ما سنحاول القيام به. وسنلقي أولا نظرة سريعة على دور العصبية في تكوين الدولة حتى يتضح كلامنا عن العصبية. إن القبيلة لا يمكن أن تكون دولة وتحافظ عليها إلا إذا كانت لديها بعض الخصائص السياسية والاجتماعية المميزة. وهذه الخصائص يطلق عليها ابن خلدون اسم العصبية. إنها وهي التي تسمح للقبيلة بانشاء دولة، لا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي. ولذا فإن الاستيلاء على السلطة وتأسيس دولة مما يحتم ظهور العمران الحضري، سرعان ما يؤدي إلى اختفاء هذه العصبية وبالتالي إلى ضعف الدولة الحتمي.

#### ١ - تعريف العصبية وعناصرها

جاء في تعريف العصبية الذي أعطاه ناشر طبعة بيروت الثانية عام ١٨٨٦ أن «التعصب هو أن يذبح الرجل عن حريم صاحبه ريشم عن ساق الجذ في نصرة منسوبة إلى العصبية محرمة وهم أقارب الرجل من قبل أبيه لأنهم الذابون عن حريم من هو متبناهم وهي بهذا المعنى ممدوحة. وأما العصبية المذمومة في الحديث الجامع الصغير ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية. فهي تعصب رجال لقبيلة

على رجال قبيلة أخرى لغير ديانة . . . نسبة إلى العصبية بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له ولو من غير أقرابه ظالماً كان أو مظلوماً ، وفي التنازع الخيرية من موانع قبول الشهادة العصبية وهي أن يبغض الرجل لأنه من بني فلان أو من قبيلة كذا ، والوجه في ذلك ظاهر وهو ارتكاب المحرم ، فني الحديث ليس منا من دعا إلى عصبية وهو موجب للفسق ولا شهادة لمركبه<sup>(١)</sup> .

واضح من النص أن العصبية المحمودة هي تلك التي تشمل رجال العائلة الواحدة فقط ، وأن التعصب يجب أن يكون للدين فقط أي أن يكون الدافع الوحيد الذي يجعل قبيلة تحارب قبيلة أخرى هو نصرة الدين فقط . لكن ما هو تعريف ابن خلدون للعصبية ؟ يقول ابن خلدون :

« إن صلة الرحم طبعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غصاصة من ظلم قريبه أو العدا عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعة طبيعية في البشر من كانوا ، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فرجاً تنويسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور فراراً من الغصاصة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ، ومن هذا الباب الولاء والхلف ، إذ نعة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من احتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قرباً منها ومن هذا تفهم معنى قوله ﷺ تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر

(١) المقدمة : طبع ثانية - المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨٦ - ص ٢٧ .

وهي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والاتحاد»<sup>(٢)</sup>.

إن العصبية عنده لا تشمل أبناء الأسرة الواحدة الذين تربطهم بعضهم ببعض الأخر صلة الرحم فحسب بل هي تنسج لتشمل أهل الولاء والخلف . ويقول ابن خلدون في مواقع أخرى إنها تشمل أيضا الرق والمرتبة وهم من يطلق عليهم اسم المستظنين . والنسب كما يقول أمر وهمي وفائدته هو الترابط الذي يوجد .

وسيتعرض د . محمد محمود ربيع في رسالته للدكتوراه والتي أصدرها في كتاب قيم بعنوان « النظرية السياسية لدى ابن خلدون » ، لتاريخ استخدام كلمة العصبية ، فيقول إن الكلمة كانت تستخدم قبل الإسلام لتشير إلى نوع من الترابط القوي بين الأقارب . وقد يؤدي هذا الترابط بالضرورة إلى مساندة الفرد مساندة عمياء لجماعته بصرف النظر عن عدالة القضية التي يساندها فيها . ولقد مزجت العصبية بقوة (كما رأينا في الحديث الذي مر ذكره في تعريف العصبية ) في الإسلام بسبب آثارها السيئة ، ويدعى المسلمون إلى التخلص من العصبية .

هل كان ابن خلدون الذي أعجب أشد الإعجاب بالعصبية يعرف موقف الإسلام منها ؟ أجل كان يعرف ذلك وهذا حاول أن يوفق بينها وبين مبادئ الإسلام<sup>(٣)</sup> لقد رأى أن العصبية تمنعها في الجاهلية شعور مكروه وسلوك يجب أن يبدل . إنها بهذا المفهوم تنبع من شعور الكبرياء والغرور والرغبة في الانتماء إلى قبيلة قوية ونبيلة . ولقد رأى ابن خلدون أن مشاعر التضامن داخل العصبية لها تبريرها إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو لأسباب دنيوية على أن تكون مشروعة . لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية سواء كانت القضية عادلة أو غير عادلة . يبدو إذن أن المعيار الذي

(٢) المقدمة ص ١١٢ .

Muhammad Mahmoud Rabi: The Political Theory of Ibn Khaldoun, Leiden - (٣)  
1967. pp. 48 - 49.

استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هو غرض العمل الذي يتحقق بفضلها<sup>(٤)</sup>.

ما هي مقومات العصبية؟ هناك عدة تعريفات للعصبية قامت على أساس تأويل ما جاء في المقدمة عن هذا المفهوم، وما أكثر ما استخدم ابن خلدون هذا اللفظ. وستتناول بعض هذه التعريفات حتى يتضح معناها.

يرى د. عبد الرازق مكي أن كلمة عصبية تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصب بمعنى الشد والربط والعصاية بمعنى الرابطة. وأن الأصل في معناها أنها الرابطة المعنوية التي تربط بين ذوي القربى والرحم، بدليل أن اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم «العصبة»<sup>(٥)</sup>.

أما الدكتور طه حسين فيقول إن الجنس العربي يتميز دائماً بأنه يبرز بقوة روابط الدم. وكان تاريخ الأمة العربية باستثناء الأربعين سنة الأولى للإسلام، عبارة عن سلسلة طويلة من النزاعات بين القبائل، وكان السبب في ذلك دائماً هو العصبية. وكلمة عصبية مشتقة في رأيه، وهو مصيب في هذا القول، من عصبه أي جماعة<sup>(٦)</sup>.

ومعنى هذا أن الدكتور طه يرى أن أساس العصبية هو رابطة الدم، فبيل كان هذا صحيحاً؟ لقد سبق لنا أن ذكرنا نصاً لابن خلدون يبين أن العصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدم فحسب بل تشمل أيضاً أهل الولاء والخلف. ونسوق الآن نصاً يبين أن العصبية تشمل أيضاً الموالي والمصطنعين. يقول ابن خلدون «إذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا به... ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عصبيتهم وحصل لهم من

Op. cit., pp. 67 - 68.

(٤) عبد الرازق المكي: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ١٥٥.

(٦) Taha Hussein. La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1918, p. 107.

الانتظام في العصبية مسخرة في نسيها كما قال <sup>(٧)</sup> موالى التوم منهم

العصبية إذن تنقسم إلى أنواع ، حددتها د . المكّي في كتابه الفكر  
الفلسفي عند ابن خلدون بخمسة :

١ - عصبية القرابة والنسب وهي أقواها .

٢ - عصبية الخلف نتيجة انفصال الفرد عن نسبه الأصلي وانضمامه إلى  
نسب آخر .

٣ - عصبية الولاء هي تنتج عن انتقال الفرد من نسبه إلى نسب آخر  
نتيجة ظروف اجتماعية ، وفي هذه الحالة تكون نتيجة طبيعية للصحة والعشرة  
التي تنجم عن انضمام الفرد للنسب الجديد .

٤ - عصبية الدخالة ، وهي تنتج عن فرار فرد من نسبه وقومه ودخوله  
نسباً آخر .

٥ - عصبية الرق والاصطناع وهي تنتج عن ارتباط العبيد والموالي  
بسادتهم <sup>(٨)</sup> .

العصبية إذن لا تقوم على رابطة الدم أساسا . ولقد أضاف د . محمد  
علي نشأت إلى أساس رابطة الدم أساسا آخر هو الشعور بالتآخي والتراحم  
الذي يوجد بين الأفراد تضامنا اجتماعيا <sup>(٩)</sup> . أما د . عبد الرحمن بدوي فقال  
إنها تقوم على أساس من العنصرية لأنها تقوم على رابطة الدم فقط . وتزد عليه  
بأنه إذا كان من الحق أن وحدة الدم تولد العصبية فإنها ليست العامل الوحيد  
وإن كانت أقوى هذه العوامل .

ويرى إيف لاكوست في كتابه عن ابن خلدون أن العصبية مفهوم معقد

(٧) المقدمة ص ١١٨ .

(٨) عبد الرازق المكّي - الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٩) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٤ .

للغاية ولقد نظر إليها من زاوية جديدة وبمفاهيم جديدة ليظهر ابتكارها كما  
سرى . إن بعض الذين تناولوا العصبية فسروها بنتائجها السياسية ، وأعطوها  
البعض الآخر معنى اجتماعياً ، وترجمها بعض الباحثين بالفاظ تعبر في الحقيقة  
عن الظروف التي ساعدت على تطورها ، بينما حام بعضهم حولها فقط ولم  
يستطع أن يعطينا تعريفاً شاملاً ودقيقاً لها . لقد اعتبرها مثلاً عيسوي<sup>(١٠)</sup> عبارة  
عن تكاتف اجتماعي بنيّا أطلق عليها دي سلان في معظم الأحيان تعبير روح  
الجماعة ، ونقول في معظم الأحيان لأنه كان يستخدم ترجمات مختلفة لكلمة  
عصبية مثل : الأسرة ، الأهل ، عصبه أصدقاء ، روح الجنس والجماعة ،  
التعاطف الوطني ، الإحساس القومي ، الروح القومي ، الحزب إلى آخر  
الكلمات التي قد تشير إلى ناحية أو أخرى من نواحي العصبية دون أن تشملها  
جميعاً .

لقد اعتبر اروين روزنثال العصبية القوة المحركة لمصير الدولة<sup>(١١)</sup> .  
ويعتبر لأكوست ، وهو عبق في هذا ، أنه تعريف صحيح وإن كان تجريدياً  
وعاماً جداً .

وذهبت بعض الدراسات ، مثل دائرة المعارف الإسلامية إلى أن العصبية  
ليست إلا الوطنية أو الشعور القومي<sup>(١٢)</sup> . واعتقد أن هذا تعريف مستبعد تماماً  
لأن القومية أو الوطنية ما هي إلا مفاهيم جديدة تماماً ، لم تكن موجودة في عصر  
ابن خلدون في شمال أفريقيا ، حيث كان تفتت البلاد وانقسامها قد وصل إلى  
أقصى مدى ، وحيث كان الاضطراب السياسي هو البؤسة السائدة بحيث  
يصعب جداً أن نجد شعور الانتهاء إلى وطن معين . ولقد بينا قبل ذلك في  
الفصل الأول أن تلك الرموز لم تكن لتشغل بال ابن خلدون إطلاقاً .

(١٠) Gh. Issawi: An Arab Philosophy of History, London, 4th impression — 1953.

(١١) E. Rosenthal: Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940 - p. 13.

(١٢) Encyclopédie de l'Islam, Tome II - 1927.



ويعتبرها بوتول أحيانا روح الجماعة ويقول في بعض مواضع من كتابه « ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية » إنها تضامن أو تكاتف قبلي . وهو في هذا على صواب كما أنه بهذه التعبيرات تفادى الخطأ الذي يقع فيه من يمدّها ترابطاً اجتماعياً ، لأنهم بذلك ينسون طابعها القبلي فالعصية كما هو معروف لا توجد إلا لدى البدو وتخفي عند أهل الحضار رغم التضامن الاجتماعي الموجود بينهم لماذا ؟ لأن الحياة في المدينة تفسد العصية وتضعفها نتيجة للترف والانغماس في الملذات ، أما الحياة البدوية بما فيها من شغل العيش وبساطته فإنها تحفظ قوة العصية ، فأول شروط العصية إذن هو تحقّق البناء القبلي بها . يقول ابن خلدون في المقدمة في الفصل الذي يحمل عنوان « في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم » : « وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه إذ عن ذلك القبيل لولايتها والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويغفرون فيه جبايتها ولم تسم آمالها إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك فتذهب خشونة البداءة وتضعف العصية . . . إلى أن تنقرض العصية . . . فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصية التي بها التغلب » (١٣)

ومن جهة أخرى فإن الحياة البدوية تحافظ على النسب بسبب الاعتزال الذي تتميز به وبالتالي تكون العصية أقوى لأنها عصبية قرابة ونسب أما الحياة الحضارية فإن النسب فيها يفقد صراحته وبالتالي تفقد العصية بعضاً من قوتها :

(١٣) المقدمة ص ١٢٢ - ١٢٣ .

يقول ابن خلدون في الفصل التاسع من الباب الثاني ، وهو بعنوان « في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم » يقول : « وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل وتاجيتها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها . . . والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم ، إلثاً وعادة وريث فيه أجيالهم حتى تمكنت خلفاً وجباة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساعدهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال . فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم عفونة صريحة » (١٤) .

وهناك عامل آخر يذكي روح العصبية في البدو ألا وهو قسوة حياتهم وخوفهم من العدوان الخارجي . فالعصبية هي التي تربط بين الأفراد فتشدد شوكتهم ويخشى جانبهم ، أما أهل الحضر فإن هناك من يتولى مسئولية الدفاع عنهم ، وبذلك فهم لا يحتاجون للعصبية . يقول ابن خلدون : « فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والذلة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه . . . وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار . . . وأما أحياء البدو فيزعم بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما يقر في نفوس الكافة لهم من الوفاق والتجلة وأما حللهم فلأنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذياتهم إلا إذا كانوا عضية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى عليهم » (١٥) .

وتتضمن العصبية عنصراً قتالياً أو حربياً كما يتضح من النص السابق . وهو من أهم عناصرها وإن لم يكن كافياً لإيجاد العصبية إذ أن هناك تنظيمات عسكرية كثيرة لا تتميز بالعصبية .

(١٤) المقدمة ص ١١٣ .

(١٥) المقدمة ص ١٤٣ .

وقد يبدو للبعض أن أهم ما يميز العصبية الدور الذي يلعبه رئيس القبيلة وبالتالي فهم يرون في العصبية تعبيراً عن طبقة النبلاء أو عن البناء الأرستقراطي للمجتمع . ونحب أن نلفت نظر هؤلاء إلى أن هناك مجتمعات أرستقراطية كثيرة لا تمتاز بالعصبية .

ويرى توينبي في كتابه « دراسة التاريخ » أن العصبية لدى ابن خلدون هي « البروتوسولازم النفسي الذي يبنى حوله كل الأبنية السياسية والأبنية الاجتماعية »<sup>(١٦)</sup> . وهذا التعريف يحاول أن يكون عالمياً إلى أبعد حد، ويظهر بقوة أهمية العصبية ولكنه غائم جداً في الحقيقة .

قصداً من هذا الاستعراض لمختلف تأويلات العصبية أن نبرز الزوايا المختلفة التي نظر منها للعصبية . إن معظم هذه التأويلات أو الرؤى تعبر عن جزء من الحقيقة ولا تغطي كل الحقيقة فهي تأويلات جزئية ناقصة . ولم تلتفت معظمها إلى الظروف التاريخية التي وضع فيها ابن خلدون تلك النظرية المبكرة ، ونعني بها ظروف الحياة السياسية في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر التي سبق أن عرضت لها في الفصل الأول . ولقد أشار هو إلى ذلك قائلاً : « قال ابن أبي زيد ارتدت البرابرة بالغرب اثني عشرة مرة ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده وهذا معنى ما ينقل عن عمران أفريقية منفرقة لقلوب أهلها إشارة إلى ما فيها من كثرة العصابات والقبائل الحاملة لهم على قدم الإذعان والانقياد ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام »<sup>(١٧)</sup> .

وواضح من النص أن العصبية ليست ظاهرة عامة لدى ابن خلدون ، كما أنها ليست أساساً لكل الحكومات وكل المجتمعات ، فهو يشير في النص إلى عدم وجودها في الشام والعراق حيث كانت هناك دول قوية وثابتة . إذن لا بد من رفض كل التفسيرات التي تجعل من العصبية مفهوماً عاماً وثابتاً في كل

A. Toynbee. A study of history - Tome III. Oxford University Press, London (١٦)  
1948 - 1.241.

(١٧) المقدمة ص ١٤٣ .

المجتمعات . فإذا كان ابن خلدون يتحدث أحيانا كأنه يتحدث عن ظاهرة عامة فإن هناك من النصوص ما يقطع بأنها ظاهرة تخص المغرب العربي وحده .

وإذا كنا نوافق د . ربيع في أنه من الصعب تعريف العصبية ، ومن الصعب إعطاء تفسير يعكس كل ديناميكية العصبية كما يراها ابن خلدون<sup>(١٨)</sup> ، إلا أننا نعتقد أن أحسن من اقتراب من فهم العصبية هو المفكر الفرنسي إيف لاکوست في كتابه « ابن خلدون - نشأة التاريخ وماضي العالم الثالث » . يقول لنا لاکوست إن ابن خلدون كان أمامه أكثر من تعبير في اللغة العربية الغنية يمكنه استخدامه . وربما كانت هناك كلمات أكثر تحديدا من « العصبية » ولكنه اختار « العصبية » بالذات . فلماذا ؟ السبب الوحيد لهذا الاختيار ، من جانب العالم السلم هو أنها تشير إلى مجموعة عناصر مركبة فهي لا تشير إلى إحساس أو سلوك سيكولوجي كما رأى بعض الكتاب ، ولكنها تشير إلى حقيقة معقدة جدا ، حقيقة اجتماعية وسياسية في نفس الوقت . ولهذا الحقيقة نتأجج سيكولوجية عامة للغاية .

## ٢ - الدور السياسي للعصبية

إن العصبية في رأي لاکوست تحتم وجود هيراركية قوية ، إذ أنها تشترط وجود زعيم ، أي قائد تسانده عائلته وأعوانه ، فالعصبية قوة سياسية تدفع إلى تأسيس الدولة أو الملك كما يقول أحيانا ابن خلدون . فلكي توجد العصبية يجب أن يكون هناك ما يسميه ابن خلدون بالرياسة ، والعصبية القوية قد تكون مشتملة على عدة عناصر<sup>(١٩)</sup> يقول ابن خلدون :

« إن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففهم أيضاً عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام هم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بني أب واحد لا مثل بني العم

(١٨) Rabi. The Political Theory of Ibn Khaldoun. Leiden 1967, p. 49.

(١٩) Y. Lacoste Ibn Khaldoun p. 142.

الأقربين أو الأبعدين فيزلاء أتعد بنسبهم المخصص ويتأركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وحسب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتسم الرياسة لأهلها» (٢٠).

والرياسة كما هو بين في النص ليست سلطة قانونية إنما هي سلطة فعلية ، تكون بالغلب ، كما يقول صاحب المقدمة ، أي تأتي نتيجة استخدام القوة . الرياسة تتركز إذن في فرع من فروع العصبية ، هو أقوى فروعها . إن العصبية نوع خاص من التنظيم انسيبي ، على رأسه أرسقراطية قبلية تتحكم في ديموقراطية حربية . فبينما تسوء المساواة بين أفراد القبيلة العاديين ، نجد لها مدفوعة بينهم وبين أهل الرياسة . وبالتالي تكون الأرسقراطية والديموقراطية العسكرية هما العنصرين الأساسيين المكونين للعصبية كما يقول لنا لأكوست (٢١) .

وإذا كان العمران البدوي شرطاً ضرورياً من وجود العصبية ، فإن هناك بعض القبائل التي لا نجد فيها عصبية ، وهي القبائل الخاضعة لغيرها أي التي لا تدافع عن نفسها والتي تدفع الضرائب والتي لم يستطع زعيمها أن يفرض نفسه فيها .

والغاية التي تسعى إليها العصبية هي الملك . يقول ابن خلدون : « إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كفافتها أو ممانعتها كانوا تملاً وانظاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المنفوقة في العالم وإن غلبتها واستبعتها التحقت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من

(٢٠) المقدمة ص ١١٤ - ١١٥ .

Y. Lacoste - Ibn Khaldoun F. Maspero - 1960, p. 147.

(٢١)

التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائماً حتى تكافئ بتقوتها قوة الدولة فإن إدركت الدولة في هرميا ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها وإن انتهت إلى قوتها» (٢٢).

وبتحليل النص يتضح أن ابن خلدون يعني أن العصبية إذا كانت قوية أخذت تتغلب على العصبيات الأضعف حتى إذا ما جاءتها الفرصة للاستيلاء على الدولة المنهارة فعلت.

ولقد فرق ابن خلدون بين العصبية والملك ، كما فرق بين رئيس العصبية والملك قائلاً : « إن الأدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع حاكم يزرع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية والا تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية العصبية » (٢٣). فالرئيس ( رئيس العصبية ، أو رئيس القبيلة ) يكفي بالسيادة المعنوية على بقية أفراد القبيلة ، أما الملك الذي لا يصل إلى الملك إلا بواسطة العصبية فإن سلطته مطلقة تصل إلى درجة القهر والتحكم التام . فالملك كما هو واضح من النص مرحلة للرياسة إذا ساعدت الظروف ، ولكن الاثنتين أساسهما العصبية ، والغريب أن إيف لأكوست ، الذي تعمق في فهم روح نصوص ابن خلدون ، أخطأ في فهم هذا النص الذي ترجمه وعلق عليه . إذ قال إن هذا النص الذي له أهمية رئيسية في تفسير العصبية يضع على طرفي نقيض ويوضح تام القبيلة التي لا يمتلك رئيسها إلا

(٢٢) المقدمة ص ١٢٢ .

(٢٣) المقدمة ص ١٢١ - ١٢٢ .

« سلفه معنوية » على بقية الأفراد ، وتلك التي تمتاز بالعصبية وهي التي استطاع رئيسها السيطرة التامة على بقية الأفراد . ان القبيلة التي لم تعد تتميز بالمساواة ، أي القبيلة « العصبية » فيما يعتقد هي التي تكون القوة السياسية النادرة على حمل زعيمها الى رئاسة دولة (٢٤) .

لقد اعتقد إيف لاکوست أن القبيلة التي لا تصل الى الملك لا تكون بها عصبية بينما كان نص ابن خلدون صريحاً جداً : إن كلتا القبيلتين تستعان بالعصبية بل إن العنوان الذي أعطاه ابن خلدون للفصل الذي أخذ منه هذا النص يشير الى وجود العصبية قبل تحقيق الملك : إذ هو « في أن الغاية التي تحري اليها العصبية هي الملك » فلا بد إذن من وجودها أولاً حتى يمكنها بعد ذلك أن تسعى الى الملك .

كان عل إيف لاکوست أن يتساءل هل تسعى كل القبائل التي بها عصبية الى الملك وتحققه؟ ولو فعل لوجد ابن خلدون يقول : لا ! بل إن أقوى العصبيات لا توجد إلا في أكثر القبائل بداءة ، وإنه نظراً لعنف أفرادها يخشى رئيس العصبية فرض الملك عليهم ، ولذا يكتفي بالرياسة المعنوية . يقول صاحب المقدمة في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : « والسبب في ذلك أنهم أكثر بداءة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر وأغنى عن حاجات التلوث وجوبها لاعتقادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته » (٢٥) .

إن مثل هذه القبائل ينقصها شرط أساسي من شرط تحقيق الملك وإن

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun - F. Maspero - 1966 - p. 143.

(٢٤)

(٢٥) المقدمة ص ١٣٢ .

تميزت بالعصبية ، ألا وهو سيطرة الزعيم الكاملة على بقية أتباعه . وبمناسبة ذكر العرب أحب أن أقدم أيضاً لكلمة العرب كما استخدمها ابن خلدون . فهو لم يقصد بهذه الكلمة أولئك الذين يتكلمون العربية بل تلك القبائل البدوية التي حافظت على نوع الحياة القبلية كما كانت في الجزيرة العربية ، وذلك نتيجة انعزالها في الصحارى . ولقد تعرض ابن خلدون لحملة هجوم عنيفة من جانب بعض المفكرين الذين ظنوا أنه يحط من شأن العرب أو الجنس العربي في حين أنه كان يقصد بالعرب هذا المعنى المحدد الذي أشرنا إليه .

وبعد تأسيس الدولة واستقرار الملك ، هل تستمر العصبية بنفس القوة وهي الأساس الذي قامت عليه تلك الدولة ؟ لا ! فالذي يحدث أن الزعيم الذي أصبح سلطاناً ، واستقر في المدينة ، ووزع الاقطاعات على المقربين الذي يتحولون بالتدرج إلى أسياد اقطاعات غارقين في الترف والملذات ، يفقد الاحتكاك الدائم مع بقية أفراد عصبته . هذا من جهة وهو من جهة أخرى يخشى قوة تلك العصبية التي وصل بفضلها الى العرش ويريد بأي ثمن أن يستقر حكمه له ولاسرته من بعده ولذا فهو يضطر إلى تحطيم شوكة تلك العصبية ، ذلك البناء السياسي الذي أصبح عقبة خطيرة في سبيل إقامة ملكية حقيقية مطلقة . أما لماذا تهدد تلك العصبية ملكه ، فلأن كل فرد من أفرادها يعتبر أنه شريك الملك في ملكه نظراً للمساواة التي كانت تسود بين جميع أفراد العصبية قبل الملك . ويتمثل الخطر بالذات داخل أسرته ، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحاب الفضل فيما وصل اليه من سلطة ولذا فانهم يتطلعون بدورهم الى العرش . وعلى هؤلاء بالذات وعلى كل من يتناول على العرش أو يربو إليه يشن السلطان حرباً قاسية . كيف ؟ عن طريق المرتزقة الذين يستأجرهم ليكونوا جيشاً في خدمته . يقول ابن خلدون عن رئيس العصبية الذي يريد الإنفراد بالحكم : « ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عندهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منته لجميعها وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويحيى خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه



تلبية من أفراد المناكم لتساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيها آلهة إلا الله  
لفسدت فتجدع حيثذ أنوف العصبيات ويفلج شكائهم عن أن يسموا إلى  
مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك . وينفرد به ما استطاع حتى لا  
يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملًا فينفرد بذلك المجد بكلية (٢٦) .  
و قايلاً استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه  
واحد بعد آخر . . . يكون استظيارهم حيثذ على سلطانهم ودولتهم  
المختومة إما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها وإما  
بالعصاب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها (٢٧) .

العصبية هي القوة المحركة للدولة ، هي أساس قيام الدولة إلا أن هذه  
الأخيرة إذا تحققت عملت على تحطيم العصبية حتى تستقر لها الأمور . إن  
مفهوم العصبية اذن مفهوم دياكتيكي إلى أبعد حد كما يقول لنا لاكوس في  
كتابه التيم جداً عن ابن خلدون . وأعتقد أن لهذا المفكر وحده يرجع الفضل  
في التاء نظرية عصرية تماماً مع مراعاة الظروف التاريخية طبعاً التي نتجت عنها  
نظريات ابن خلدون . على مفهوم العصبية ، وهو الوحيد تقريباً الذي فعل  
ذلك من بين عشرات الكتاب والمفكرين الذين تناولوا هذا المفهوم الجوهري في  
فكر ابن خلدون بالشرح والتحليل . يقول لاكوس إن العصبية هي البناء  
الإجتماعي - السياسي الذي يبرز تحول المجتمع اللاطقي الى مجتمع طبقي .  
الأرستقراطية القبلية تكون في البداية قائمة على الأبنية الإجتماعية والسياسية  
التي تقوم على المساواة . وكلما تدعمت سلطات هذه الأرستقراطية ، بدت  
كطبيعة تتعارض مصالحها تماماً مع بقية أفراد القبيلة ، وتفككت الأبنية القبلية  
التي تقوم أساساً على المساواة . ويؤدي هذا التفكك الى حد ما الى تدعيم  
للطبقة العليا المميزة ، لأنها تبدأ في امتلاك ادوات الإنتاج ( سواء كان ذلك  
أراضي أو ماشية ) وتقرض سلطاتها على عملاء تختارهم ليصبحوا انقطاعيين .

(٢٦) المقدمة ص ١٤٥ .

(٢٧) المقدمة ص ١٣٥ .

إلا أن هذا التشكك يعد إلى حد ما تقدماً لأنه يبداء التحول إلى غلط انتاجي أكثر فاعلية وأكثر تطوراً (٢٨).

والعصية تلعب دوراً كبيراً في اتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها . فإذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة ، أما إذا كانت ضعيفة نسبياً كانت الدولة محدودة الاتساع . يقول ابن خلدون : « إن الملك إنما يكون بالعصية وأهل العصية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك » (٢٩).

### ٣ - الدور الاجتماعي للعصية

بعد أن درسنا الدور السياسي الذي تلعبه العصية نشر أيضاً إلى الدور الاجتماعي الذي تقوم به . يقول د. ربيع متحدثاً عن ذلك الدور أن العصية رابطة إجتماعية تجعل « الشعب » متماسكاً ، سواء كانت العصية نتيجة لرابطة الدم ، أو كانت عصية حلف فقط . وهي تعمل في رأيه في جبهتين . فهي تولد أولاً التضامن والقوة في نفس جماعتها ، وهي توحد ثانياً بالقوة بين مختلف العضويات المتعارضة لتكون جماعة إنسانية ضخمة وموحدة (٣٠) .

وهذا الرأي صحيح إذ يقول ابن خلدون : « إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يناهزم ضيم أو تضيقهم هلكته فإن القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العدا عليه ويود لو يحول بينهم وبين ما يصله من المعاطب والمهالك » (٣١) ، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على

Y. Locoste - Ibn Khaldoun - p. 156.

(٢٨)

(٢٩) المقدمة ص ١٤٢ .

M.M. Rabi: The political theory of Ibn Khaldoun Leiden 1967, p. 65. (٣٠)

(٣١) المقدمة ص ١١٢ .

النصرة لذوي نسيب بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه ، ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعمة كل أحد على أهل ولايته وحلفه للالفة التي تلحق النفس من احتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . . . إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة» (٣٢) . « وإن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبعمها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المنفذي إلى الاختلاف والتنازع» (٣٣) .

وهناك تأثير متبادل بين العصبية والدين فكل منها يدعم الآخر . يقول ابن خلدون في فصل بعنوان « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » ، يقول : « والسبب في ذلك أن العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستسيئون عليه» (٣٤) .

والنص كما هو واضح يشير إلى أن الدين يذهب بطابع التنافس الموجود بين أسل العصبية الواحدة فيزيد هذا من قوتهم خاصة وأن الهدف واحد ويعود في الفصل الذي يليه فيبين لنا تأثير العصبية على الدعوة الدينية ، وعنوان الفصل كما جرت العادة في المقدمة عبارة عن القانون العام الذي يفسره في هذا الفصل . وكان عنوان الفصل الذي أتحدث عنه هو « في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » وهو يفسره قائلاً : « إن كل أمر تحصل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فيا ظلك بغيرهم أن لا تخرق

(٣٢) المقدمة ص ١١٢ .

(٣٣) المقدمة ص ١٢٢ .

(٣٤) المقدمة ص ١٣٨ .

له العادة في الغلب بغير عصبية» (٣٥). ومعنى كلام ابن خلدون أن العصبية تدعم الدين . وبعض القبائل . مثل العرب ( وقد سبق لي تفسير معنى هذه الكلمة عند ابن خلدون ) لا يتم لها الملك إلا بالدين فالعصبية لا تكفي لطابع التوحش والنفور والاستقلال الذي يتميزون به . يقول ابن خلدون تحت عنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » يقول « والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأسم انتقاداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الحمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انتقادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس » (٣٦).

وهناك تأثير متبادل بين الحضارة والعصبية كما يقول لنا د. ربيع . ففي العمران البدوي تكون العصبية قوة عنيفة وموحدة تستطيع أن تحمي الجماعة وأن تعجل بانتصارها على بقية العصبيات ، كابحة الخلافات الداخلية ، وهي تؤدي دائماً إلى تغيير من شأنه أن يوجد حياة أفضل ، وأعني بهذه الحياة الأفضل العمران الحضري . والتأثير المتبادل هنا بين العصبية والحضارة هو أنه بينما بناء وخصائص ودور العصبية هي نتاج لأسلوب الحياة البدوية البدائية ، فإن هذه العصبية نفسها تؤثر كأداة التغيير في نفس هذا الأسلوب في الحياة بأن تضع له نهاية وتكون الأساس في تكوين الدولة وبالتالي في وجود العمران الحضري (٣٧).

إن العصبية هي أساس قيام الدولة إلا أن الرئيس بعد أن تستتب له

(٣٥) المقدمة ص ١٣٨ .

(٣٦) المقدمة ص ١٣٢ .

(٣٧) M.M. Rabi: The political theory of Ibn Khaldoun Leiden 1967. p. 52.

الأمر ، يرى نفسه في نزاع دائم مع أهل عصبته من أجل العرش ، ولذا يضطر إلى التضاء عليها . وهي تأخذ إذن مساراً ديالكتيكياً واضحاً ، وتحمل في داخلها بذرة النزاع كما يقول الحياي في كتابه « ابن خلدون » . ويضيف أنها إذا لم تكن محركاً للتاريخ كما يقول الكثيرون فهي على الأقل القوة التي تحرك ديالكتيك المتناقضات وتسمح به ، ذلك الديالكتيك الذي يعتمد عليه ابن خلدون في تصوره لتطور الدولة . وهي حركة ديالكتيكية لأنها تمر بثلاث مراحل تناقض كل منها الأخرى . ففي مرحلة البداوة تعيش العصبية على المساواة ، وترفض كل سلطة مركزية منظمة وفي المرحلة الثانية ، بعد تكون الامبراطورية تضعف العصبية نتيجة لمحاولة السلطان التقليل من شأنها خوفاً منها . أما في المرحلة الثالثة فإن العصبية تكون قد اختفت تماماً ولذا تلجأ الأرستقراطية الحاكمة إلى القوى الأجنبية ، للدفاع عن امتيازات ورفاهية عمرائها الحضري . فالتطور للعصبية إذن يؤدي إلى هدمها . والعصبية إذ ترفع الدولة على اكتافها تحفر لنفسها قبراً<sup>(٣٨)</sup> .

وهكذا نرى أن العصبية أساس كل التغيرات الاجتماعية المختلفة ، وهي أيضاً أساس ازدهار العلوم والفنون .

ودراسة العصبية أمر ضروري قبل دراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنها الأساس في نشأة الدول وتطورها ، ولأهميتها كعامل محرك للتاريخ في نظر ابن خلدون ، وبالتالي لأهميتها في فلسفة التاريخ .

وفي ختام حديثنا عن هذا المفهوم الخلدوني الرئيسي نقول ما قاله ساطع الحصري وهو أن نظرية العصبية تدل على تفكير فاحص وناقد ، تفكير متعمق في درس الحوادث الاجتماعية وفي تحليل الوقائع التاريخية ، وهي موفقة إلى حد كبير في إظهار أوثق أنواع الروابط الاجتماعية وتعيين أهم أشكال الترابط

---

(٣٨) M.A. Lahbabi: Ibn Khaldoun - Editions Seghers 1968 - pp. 36 - 37 - 48.

الاجتماعي ، في مثل تلك البيئات الجغرافية وتلك العهود التاريخية (٣٩) .  
ويتضمن معنى هذه العبارة الأخيرة ما نؤكد عليه دائماً ، من أننا يجب الا ننتزع  
ابن خلدون من عصره وبيئته أثناء دراستنا له ، وإن تناولناه من زوايا عصرية  
كما نحاول أن نفعل .

---

(٣٩) ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٦١ - ص  
٣٥١ - ٣٥٢ .

## الفصل السادس

---

الدولة وتطورها عبر التاريخ





تبحث الفلسفة السياسية عن المقومات السياسية للمجتمعات وعن ماهيتها المثالية ، وفي تصور الفلاسفة والمفكرين للمدينة الفاضلة ومن هؤلاء أفلاطون عند اليونان والفارابي عند العرب ، وهوبز وروسو وغيرهم من فلاسفة الغرب في العصر الحديث<sup>(١)</sup> . فالفلسفة السياسية تبحث في الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي أي الدولة . ولقد بحث ابن خلدون في الفلسفة السياسية فعلا عندما تحدث عن شكل الدولة ومؤسساتها المختلفة ، وطبيعة السلطة في الدولة الإسلامية ، وذلك ابتداء من الفصل الخامس والعشرين حتى الفصل الثامن والثلاثين من الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتسمات » تناول في هذا الباب ، ضمن ما تناول ، الخلافة أو الامامة وشروطها ، وانتقال الخلافة إلى الملك ، والبيعة ، وولاية العهد ، ولقب أمير المؤمنين ومراتب الملك والسلطان ، وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرسائل والكتابة .

وإلى جانب بحثه عما ينبغي أن تكون عليه الدولة في شكلها المثالي ، درس الدولة كما هي موجودة بالفعل ودرس تطورها ووضع نظرية في هذا الصدد تشتمل على القوانين التي تحكم في هذا التطور . وتندرج هذه النظرية

---

(١) محمد طه بدري : نظرية السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة الاسكندرية سنة ١٩٦٨ - ص

تحت باب فلسفة التاريخ . وهذا الجانب من فكر ابن خلدون ، أي تصوره للدولة في تطورها عبر التاريخ هو الذي يعنينا لأنه يمثل جزءا أساسيا من فلسفة ابن خلدون التاريخية . وابن خلدون هو الذي ابتكر هذا النوع من البحث الفلسفي ، ولم يكتب الغرب شيئا مشابها إلا بعده بثلاثة قرون ونصف تقريبا . فقد عالج بعض مفكري الاسلام منذ القرن الثالث الهجري موضوع السياسة والملك كأنه علم خاص أو أدب خاص وفيست السياسة في ذلك العصر بمعنى ضيق جدا . وهو شرح الصفات التي يجب أن يتسع بها السلطان والسيوب التي يجب أن يتبرأ منها لكي يحكم بأهلية وكفاية<sup>(٢)</sup> . ومن هؤلاء ابن تيمية الدينوري في كتاب « عيون الأخبار » وذلك في القرن الثالث الهجري ، وتناول الفارابي موضوع المجتمع بطريقة فلسفية في القرن الرابع الهجري في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكتب كذلك في نفس الموضوع اخوان انصاف في رسائلهم . وأبو الحسن الماوردي في « كتاب الأحكام السلطانية » ، وأبو بكر الطرطوشي في كتاب « سراج الملوك » وغيرهم كثيرون<sup>(٣)</sup> .

لكن هذا كله يدخل في نطاق علم السياسة المدنية . أما موضوع العلم الذي ابتكره ابن خلدون فشيء آخر تماما .

لم يكن موضوع علمه كما يقول لنا اروين روزنتال هو الدولة المثل التي يوحى بها قانون ديني أو تأمل فلسفي ، بل كان الدولة التي تقام بواسطة الغزو والقوة ، بواسطة العصبية أو الإرادة الجماعية ، إرادة القوة والسيطرة . ولقد توقف كثيرون من قراء ابن خلدون ونقاده عند هذه النقطة ، وعدوه من أجلها فيلسوفا ماديا<sup>(٤)</sup> .

(٢) عبدالرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ٧٠ ص ١٤٢ .

(٣) عبدالرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ١٤٢ .

١٤٦

(٤) Erwin Rosenthal: Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century. Manchester University 1940, p. 13.

وابن خلدون نفسه فرق بين « علمه » ( أي علم العمران ) وبين « علم السياسة » قائلا : « وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة . . . وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على مناج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة »<sup>(٥)</sup> ، ويعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيقول « وما تسعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية . . . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير »<sup>(٦)</sup> .

وتركز معظم نظريته عن الدولة وتطورها في الباب الثاني من المقدمة وعنوانه « في العمران البدوي والأمم الرحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات » . وفي الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات » .

ولا يعطينا ابن خلدون تعريفا صريحا للدولة في المقدمة بأسرها ، لأنها في نظره من الموضوعات الواضحة وضوحا تاما ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها الملك التام . ويوضح ذلك قائلا إن الدولة أعم من الملك ، فالدولة الواحدة قد تجمع عدة أقوام وعدة ملوك على أولئك الأقوام<sup>(٧)</sup> .

(٥) المقدمة ص ٣٣ .

(٦) المقدمة ص ٢٦٤ .

(٧) عبدالرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - ص ١٧٩ .

## ١ - أدوار تطور الدولة

### (أ) ضرورة الدولة :

يقول ابن خلدون « الملك منصب طبيعي للانسان لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبها لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى المهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم<sup>(٨)</sup> . ويقول ابن خلدون أيضا : « إن الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يضح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهدهاء إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوة يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة . . . ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه . . . ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست السلاح التي جعلت

(٨) مقدمة ص ١٦٢ .

دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم . . فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد الفاهرة» (٩) .

لو حللنا هذه النصوص لانتضح لنا أن ابن خلدون قصد أن يقول إن حاجة الإنسان للغذاء والمأوى والدفاع عن النفس هي التي تدفعه إلى الانضمام في مجتمع إنساني . فالإنسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده ، لأن ذلك يتطلب أعمالا كثيرة ومتنوعة لا يمكنه أبدا القيام بها بمفرده ، بل لا بد من تعاونه مع رفاقه . والإنسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة فحسب ، بل من جانب أخيه الإنسان ، ولذا فلا بد من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر . وهذه السلطة تكون في يد السلطان أو الملك ، ويقول لنا د . مهدي إن الإنسان قد يوجد قبل تكوين الدولة إلا أن وجوده هذا وجود حيواني (١٠) . وعلام يعتمد الحاكم في حكمه ؟ يقول ابن خلدون مبينا علاقة الحاكم بالمحكومين « وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالشواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع المصالح في لعاقبة ولمراعاه نجاة العباد في الآخرة » ، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط (١١) . الحاكم إذن يعتمد في حكمه على الشرع والعقل في نفس الوقت .

#### (ب) أطوار الدولة :

نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى ،

(٩) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ .

(١٠) M. Mahdi: Ibn Khaldoun's philosophy of history London 1957, pp. 189 - 190.

(١١) المقدمة ص ٢٦٤ .

فللدولة عمر مئتي مثل الكائن الحي تماما . ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمائة وعشرين سنة . وهي تتكون من ثلاثة أجيال . يقول ابن خلدون : « أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء » (١٢) .

ما هي هذه الأجيال الثلاثة ؟

١ - الجيل الأول : يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة تماما عن الترف وعن المدن . إنه يعيش في الريف والبادي ويتميز بالعصبية التي سبق لنا الكلام عنها . وأبناء هذا الجيل « لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانيهم مرهوب والناس لهم مغلوبون » (١٣) . لقد ربط ابن خلدون بين خشونة حياة الريف والبادي ، وبين الشجاعة وبقية القيم الانسانية لأن الترف الذي يظهر في المدينة مفسد للقيم الانسانية كما سنرى . وقبل أن أنتقل إلى الحديث عن الجيل الثاني نحب أن نوضح معنى كلمة بدوي لدى ابن خلدون حتى تتضح المقارنة بين الحياة البدوية والحياة الحضرية . لقد فسرها لجابي بطريقة مبتكرة قائلا إن كلمة بداوة مشتقة من بدء أي بداية الحياة . فقد كان ابن خلدون يرى أن بداية حياة العمران تكون دائما في البداية أي الصحراء والريف ثم ينتقل هذا العمران البدوي أو البدئي إلى المدينة ليصبح عمرانا حضريا (١٤) . إذن التناقض الموجود بين العمرانين هو الموجود بين حياة الصحراء والريف من جهة ، وحياة المدينة من جهة أخرى . ولقد اعتقد كثير من الكتاب أن ابن خلدون قصد بكلمة بدوي من يعيش في البادية فقط . وهذا تفسير ناقص لأن كلمة البدوي لدى ابن خلدون تطلق أيضا على ساكن الريف . والتفسير الذي قدمه لجابي تفسير يتفق تماما مع روح فكر ابن خلدون .

(١٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(١٣) المقدمة ص ١٤٩ .

(١٤) M. Aziz Lahbabi: Ibn Khaldoun, Editions Seghers 1968 - p. 23.

٢ - الجيل الثاني : هو الجيل الذي يتحقق على يديه الملك والذي يؤسس الدولة ، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي ، إلى الحياة المدنية المترفة أو العمران الحضري . يقول ابن خلدون في ذلك « والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والتشرف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكرر سورة العنسية بعض الشيء وتؤنس منهم المتبادنة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وياشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراييمهم في المدافعة والحماية فلا يسعين ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب » (١٥) . وواضح من النص أن الأخلاق تغيرت بتغير نوع العمران ، وأن العنسية ضعفت نتيجة الترف ، وأن الشجاعة قلت . وأن الطباع لانت ، وأن كل هذا حدث نتيجة لوجود الدولة . إن القيم البدوية المرتبطة بالعنسية تذهب لتحل محلها القيم الحضارية المرتبطة بالدولة .

٣ - الجيل الثالث : يقول ابن خلدون عنه ، « وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعنسية بما هم فيه من ملكة التغير ويبلغ فيهم الترف غاية بما تبوء من النعيم ونضارة البش فيفسرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العنسية بالجملة وينسبون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزني وركوب الخيل وحسن الثقافة يبهجون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان . . . فإذا جاء انتطاب لهم لم يقاموا مدافعة فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي . . . حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (١٦) . إن هذا الجيل هو الذي يتم على يديه انهيار الدولة لأنه غرق في الترف . ويحكم الجبن منه ، وفقد معنى الكرامة

(١٥) المقدمة ص ١٤٩ .

(١٦) المقدمة ص ١٤٩ .

والرجولة والشجاعة . ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالي والمرتبزة للدفاع عن الدولة في حالة العدوان عليها إلى أن يحول دون انهيارها . ويذكرنا ابن خلدون بروسو الذي عشن الحياة البدائية التي تحافظ على القيم الإنسانية الفطرية والذي رأى أن المدنية مفسدة للإنسان ولاخلاقه (١٧).

والدولة تمر بعدة مراحل حددها ابن خلدون بخمس إذ يقول : « إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة . . . وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار » (١٨).

١ - الطور الأول : هو طور التأسيس . ولا تقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها « من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه » (١٩) ، كما يقول ابن خلدون . وفي هذا الطور يكون السلطان جديد العهد بالملك ، ولذا فهو لا يستغني عن العصبية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه . فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركا نوعا ما بين الملك وبين قومه وعشيرته يقول ابن خلدون : « الطور الأول طور الظفر بالبغيه وغلب المدافع والممانع والإستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو منتضى العصبية التي وقع بها الغلب » (٢٠) . ويتميز هذا الطور بيداوة المعيشة وبانخفاض مستواها فلم يعرف الغزاة الجدد بعد الترف ، وباشتراك الجميع في الدفاع عنها فما زالت شجاعة البدو والقوة البدنية نتيجة الحياة البدوية متوفرتين لدى الجميع .

٢ - الطور الثاني : هو « الانفراد بالملك » . يرى ابن خلدون أن الإنفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر ، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكه

(١٧) المقدمة ص ١٤٩ .

(١٨) المقدمة ص ١٥٣ .

(١٩) المقدمة ص ١٣٤ .

(٢٠) المقدمة ص ١٥٣ .



وقد استقر يعمل على قمع العصية كما قلنا في النهم السابق ، كما يعمل على الإفراد بالحكم واستبعاد أهل عصيته من ممارسة الحكم . وعندئذ يتحول من رئيس عصية إلى ملك . وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة ، وقد لا يفعل ، فلا تدخل الدولة في هذا الطور الثاني إلا مع ثاني زعيم أو ثالث ، ويتوقف ذلك على قوة صمود العصية . يقول ابن خلدون : « ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيسهم هم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصيات كلها ... وإذا تبين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبير والآنفة فيأنف حيثئذ من المساهمة والمشاركة في استيعابهم والتحكم فيهم ... فتجدع أنوف العصيات ويفلج شكائهم عن أن يسوا إلى مشاركته في التحكم وتفرع عصيتهم عن ذلك ويتفرد به ما استطاع ... وقد يتم ذلك لأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصيات وقوتها » (٢١) .

وطبعا يضطر السلطان للتغلب على أصحاب العصية (أو العصيات) إلى الاستعانة بالموالي والمسلطين ، أي أنه يبدأ في هذه المرحلة الإعتماد على جيش منظم من أجل المحافظة على الملك . يقول ابن خلدون متحدثاً عن علاقة السلطان بأهل عصيته « فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والإفراد بالمجد ودافعهم عنه بالمراح صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم ... فيستخلصهم صاحب الدولة حيثئذ ويخصمهم بمزيد التكرمة والايثار ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والنجابة » (٢٢) .

٣ - الطور الثالث : هو طور « الفراغ والدعة » كما اصطلاح معظم الذين تناولوا هذا الموضوع عند ابن خلدون على تسميته لأن ابن خلدون يعطيه نفس الاسم . يقول ابن خلدون : « الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل

(٢١) المقدمة من ١٤٥ .

(٢٢) المقدمة من ١٥٣ .

ثمرات الملك مما تنزع طبائع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة . . . والهيكل المرتفعة» (٢٣) . إن الدولة في هذا الطور في قمة قوتها ، ويتفرغ السلطان في هذه المرحلة لشئون الجباية واحصاء النفقات ، والقصد فيها ، وتخليد ملكه بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته . وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع : السلطان بمجده ، وحاشيته بما يغدقه عليها السلطان .

٤ - الطور الرابع : هو طور « القنوع والمسالمة » وفي هذا الطور يكون « صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أولوه سلماً لإنظاره من الملوك وإقتاله مقلداً للماضين من سلفه » (٢٤) . إن الدولة في هذه المرحلة تكون في حالة تجمد فلا شيء جديد يحدث ولا تغيير يطرأ كأن الدولة تنتظر بداية النهاية .

٥ - الطور الخامس : هو طور « الإسراف والتبذير » ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته . . . فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض» (٢٥) وهذه المرحلة هي التي تظهر فيها آثار المرض على الدولة . فقد تلقت الدولة كما يقول د . نشأت عدوى أمراض الحضارة عند انتقالها من البداوة إلى الحضارة ( في المرحلة أو الطور الثاني ) ولكن نظراً لأنها كانت ما زالت في شبه عنفوانها وأوج ثروتها فلم يبد عليها أثر تلك الأمراض ، بل ازدهرت بتأثير الدفعة الأولى ، حتى إذا ما ضعفت حدة هذا الإندفاع بدأت الأمراض الكامنة في الظهور وبدأ انحلال الدولة . وترجع بداية انحلال الدولة في رأي ابن خلدون إلى عنصرين هما

(٢٣) المقدمة ص ١٥٤ .

(٢٤) المقدمة ص ١٥٤ .

(٢٥) المقدمة ص ١٥٤ .

إنحلال العصبية والإنحلال المالي نتيجة تذبذب السلطان : ولهذا تنهار الدولة سياسيا واقتصاديا<sup>(٢٦)</sup> . ويضيف لأكوست أن هناك عاملا ثالثا يسهم في انهيار الدولة وهو أهم في رأيه من العاملين السابقين ألا وهو العامل النفسي . لقد اعتاد أصحاب الدولة الحياة في المدن ، حياة الكسل والدعة والإستسلام والاعتماد على الغير في سد الحاجات المختلفة ولذا فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها ، كما فقدوا القوة الجسمانية نتيجة الحياة التراخي وبذا أصبحوا عاجزين عن صد أي عدوان على الدولة<sup>(٢٧)</sup> . ونعتقد أن العوامل الثلاثة تتكاتف وتعمل على انهيار الدولة ، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادي ولتفسير ذلك نقول أن أهل العصبية عندما ينتقلون إلى المدن عند تأسيس الدولة يصبحون من الحضرة : وما الحضرة إلا نمط إنتاجي واقتصادي يعتمد أساسا على التجارة والصناعة ، وهو يختلف تماما عن الأسلوب الاقتصادي البدوي الذي يعتمد على الزراعة والرعي أساسا وتحتم عليهم حياتهم الجديدة اتخاذ الجند للدفاع عنهم ، كما تغريهم هذه الحياة بالانغماس في الترف وتضعف فيهم حياة الترف والتراخي والكسل هذه القوة البدنية والقوة المعنوية على السواء ، فيعجزون عن المحافظة على الدولة خاصة وأن الجند يمثلون في حد ذاتهم مشكلة اقتصادية وسياسية كما سنرى وسرعان ما يأتي الإنهيار .

يقول ابن خلدون : « إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال والخلل إذ طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين<sup>(٢٨)</sup> ويتحدث ابن خلدون عن تأثير الترف فيقول :

« فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة ويتعممون فيها أناهم الله من البسطة وتنشأ بنوهم وأعتابهم في شلل ذلك من الترف عن خدمة

(٢٦) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ١٨٩ .

(٢٧) Y. Lacoste: Ibn Khaldoun. Paris 1966 - p. 125.

(٢٨) المقدمة ص ١٢٣ .

أنفسهم وولاية حاجاتهم ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية فتتقص عصبيتهم وبسالتهن في الأجيال بعدهن يتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض» (٢٩).

ولكي يحافظ السلطان على عرشه فإنه يضطر بعد أن يكون قد قضى على العصبية إلى الاعتماد على الجند المرتزقة الذين تكون كل مهمتهم المحافظة على الملك . ولند مرتباتهم ، خاصة وأنه يضاعف في عددهم باستمرار لمزيد من الطمأنينة ، يضطر السلطان إلى مضاعفة الضرائب فيختل اقتصاد البلاد . وتزداد نفقات هؤلاء الجند لاعتيادهم الحياة المترفة فيلجأ السلطان لزيادة مرتباتهم . ولكن الجباية في نهاية الأمر مقدارها محدود ، وهو لا يستطيع أن يرفع الضرائب إلى ما لا نهاية ، ولذا يضطر إلى الاستغناء عن عدد من الجند حتى يوفر مرتباتهم فتضعف حمايته ، وتتجاسر عليه الدول المجاورة أو القبائل التي ما زالت محتفظة بعصبيتها . يقول ابن خلدون متحدثا عن أحوال الجند : « وأيضاً إذا كثرت الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في إعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح غلهم والجباية مقدورها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحامية لذلك وتسقط قوة الدولة وتتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب» (٣٠).

وهكذا يأتي الانهيار للدولة عن طريق العصبية والجند والترف . ونضيف

(٢٩) المقدمة ص ١٢٣ .

(٣٠) المقدمة ص ١٤٧ .

إلى هذا أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون الانساق معقولا ولذا لا يكون هناك ايمان في الجباية والاسراف . أما إذا عظم المال ، كما يقول لنا د . المكّي الذي يرجح عامل الترف في انهيار الدولة ، فإن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف في الرعايا وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة . ومن جهة أخرى يبدأ الجند في التجاسر على السلطة فيضطر السلطان إلى مضاعفة مرتباتهم<sup>(٣١)</sup> . وأسباب الانهيار في رأينا تتداخل بعضها مع البعض الآخر ويؤثر الواحد منها في الآخر بحيث يصعب في الحقيقة معرفة أين البداية .

وقد يحدث أحيانا أن يطول عمر الدولة ، فالقانون الذي وضعه ابن خلدون والذي يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاما له بعض الاستثناءات يقول ابن خلدون « فإن صاحبها ( يقصد صاحب الدولة ) كثيرا ما يتخذ أجناده من زناته والعرب ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم »<sup>(٣٢)</sup> . ويقول ابن خلدون أيضا : « وتضعف الدولة المنتظمة كلها وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل اياالتها وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغني بذلك عن قوة العصابات ويكتفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الاجراء على الحماية من جندي ومرزوق »<sup>(٣٣)</sup> . إذن فالدولة قد تضعف فيها العصبية تماما ومع ذلك لا تنهار وذلك بسبب اعتياد الرعايا عليها .

لقد كون ابن خلدون نظريته عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ شمال أفريقيا في العصور الوسطى . فلم تكن نظريته نظرية عقلية

(٣١) عبدالرازق المكّي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ٢٠٠ .

(٣٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣٣) المقدمة ص ٢٥٨ .

استنبطها من الفكر فقط ، ولذا فإنها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات التي وضّحها في المقدمة .

ويرى ساطع الحصري أن ابن خلدون يقول بنظريتين حول مدة وجود الدولة . أطلق على الأولى إسم نظرية العمر وهي التي تخص الدول العادية ، وأما النظرية الأخيرة فهي نظرية الأمة وهي تدور حول أحوال « الدول العامة » و « الدول المتسعة النطاق » . لقد صحح ابن خلدون في رأي الحصري نظريته الأولى وأكملها بنظريته الثانية<sup>(٣٤)</sup> . ونعتقد أن القول بأن ابن خلدون قائل بنظريتين حول عمر الدولة مبني على ، فإن النصوص تشير بوضوح إلى أن ابن خلدون يعتبر أن القانون الذي وضعه له بعض الاستثناءات لأنه قانون مستمد من الواقع ، والواقع لا يسير في مسار واحد دائما ، وهذا سبب قوله بأن عمر الدولة قد يطول عن العمر المعتاد . \*

ويرى د . بدوي أن ابن خلدون حدد عمر الدولة بأربعة أجيال عمر كل منها أربعون سنة ، أي أن ابن خلدون كان صريحا وقال إن الدولة عمرها مائة وعشرون عاما ، وأنها مكونة من ثلاثة أجيال عمر كل جيل أربعون عاما<sup>(٣٥)</sup> . ووقع في نفس اللبس الدكتور المكّي في كتابه عن ابن خلدون وهو بعنوان « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » .

ولقد رأى كثير من الباحثين أن الدولة تمر بثلاث مراحل وليست خمس كما بينا . واعتقد أنهم لم يخطئوا في هذا ، إنما كل ما فعلوه هو أنهم اختصروا بعض الأطوار . فقد أبقوا على طور التأسيس كما هو ، بينما أدمجوا طورَي « الانفراد بالمجد » و « الفراغ والدعة » في طور واحد وأطلقوا عليهما اسم طور « نمو الدولة » وأدمجوا طورَي « القنوع والمسالمة » و « التبذير » في طور واحد هو طور « الحرّم » ولقد فعلوا ذلك حتى يتضح الشبه بين أطوار عمر الدولة ومراحل عمر الإنسان : فكلاهما يمر بمرحلة النشأة فالنمو فالحرّم الذي ينتهي بالفتاء وكلاهما

(٣٤) ساطع الحصري : دراسات في مقبلة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٥١ ، ص ٣٦٤ .

(٣٥) عبدالرحمن بدوي : مؤلفات ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ٣١ .

«كائن حي يولد وينحيا ويموت . وكلاهما له بدء ونهاية وينخضع لموامل النمو والفناء .

والهرم إذا بدأ ينخر في الدولة فلا يمكن أن يتوقف إلا إذا فئيت .  
ويشبه ابن خلدون الهرم بالأمور الطبيعية فكما أنه لا يمكن التحكم في الأمور الطبيعية ، ففي زمنه فعلا لم يكن تحكم الإنسان في الطبيعة وسيطرته عليها إلا في أضيق الحدود نظرا لأن التكنولوجيا كانت في مرحلة بدائية ؛ فكذلك لا يمكن وقف الهرم فهو أمر حتمي . يقول ابن خلدون . « قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه وبيئنا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية » (٣٦) .

## ٢ - نظرة عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندجة فيه . رآها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران . فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة ، ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري . هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره . ويرى ابن خلدون أيضا أن الدولة كلها مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب ، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم ، وينفصلوا عن بقية الشعب . وحديث ابن خلدون عن أثر الترف على الدولة يدور كله حول هذا المعنى . ومن العجيب أن يأتي مفكر عظيم بعد ابن خلدون بخمسة قرون ليقول نفس المعنى ولكن بطريقة أكثر وضوحاً وأكثر دقة . يقول انجلز في أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة : « إن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره ، الدولة هي انفصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد

(٣٦) المقدمة ص ٢٥٦ .

رفع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله ، عن واقع أن هذا المجتمع قد انقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها ، ولكيلا تقوم هذه المتضادات ، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام بعضها بعضا والمجتمع في نضال عقيم ، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع ، قوة تلتطف الإصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام . إن هذه القوة المنبثقة عن المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة » (٣٧).

والعمران البدوي عند ابن خلدون عندما ينتقل إلى المدن يصبح عمراناً حضرياً ، وتصبح المدينة هي أساس الدولة وتزدحم بالسكان . ولقد كان الماركس وانجلز نفس الرؤية بالنسبة لهذه النقطة . قالوا في البيان الشيوعي : « لقد أخضعت البورجوازية الريف لقاعدة المدن . لقد خلقت مدناً ضخمة ووسعت دائرة سكان المدن بكثرة بالمقارنة إلى سكان الريف » (٣٨) .

لقد درس كل من ابن خلدون وماركس وانجلز التاريخ والواقع ، وحاولوا أن يستخلصوا منها نظرياتهم . لقد قطع التاريخ شوطاً طويلاً حتى يصل إلى عصر ماركس ، ولذا كان واقع القرن التاسع عشر غير واقع القرن الرابع عشر ومن هنا نجد طبعاً كثيراً من الاختلافات بين هذين المفكرين ، إلا أنه نظراً لأن الأساس واحد والمنهج واحد تقريباً فإننا نجد كثيراً من نقاط التشابه ، وهذا ما سنحاول بيانه .

يقول ابن خلدون إن القضاء على الدولة يكون بالعنف . ويقول انجلز نفس الكلام ، ولكن بينما يرى ابن خلدون أن الدولة إذا ذهبت حلت محلها دولة أخرى تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه الدولة السابقة ، يرى الماركسيون أن الثورة العنيفة تطيح بالدولة لتحل محلها أشكال اجتماعية جديدة

(٣٧) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة - الطبعة الألمانية السادسة - ص ١٧٧ - ١٧٨ -  
نقلًا عن لينين : الدولة والثورة - دار التقدم - موسكو ١٩٧٠ ص ٨ .  
(٣٨) K. Marx and Engels: Manifesto of the Communist Party, U.S.S.R. - 1949, p. 50.



وختلفة تماماً . يقول ابن خلدون متحدثاً عن الذين يحاولون الإستيلاء على الدولة : « يقع بينهم وبين الدولة المستفزة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الإستيلاء والظفر بالمطلوب » (٣٩) . ويقول انجلز : « إن العنف يلعب كذلك في التاريخ دوراً آخر . . . دوراً ثورياً وهو كما قال ماركس المولد لكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد . . . والعنف هو ترك الإرادة التي بواسطتها تشق الحركة الإجتماعية لنفسها الطريق وتغصم الأشكال السياسية المتحجرة والميتة » (٤٠) .

ويقول إيف لاکوست إن التحليل الخلدوني لنمو وأقول الدولة له فائدة كبيرة إذ أنه يكشف لنا عن لعبة العوامل الداخلية فالسلطان عندما يصل إلى العرش عليه أن يحطم القوة التي كونت الامبراطورية وهي العصبية ، كما رأينا في الفصل السابق ، وذلك ليحول سلطته من سلطة زعيم قبيلة إلى سلطة مطلقة (٤١) .

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة ، وتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وفي أعمارها وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا . ويقول لنا د . محمد علي نشأت أن هذه الفكرة قال بها الكثير من المفكرين مثل أرسطو الذي قال بالحلقات المفرغة : فالديمقراطية والديكتاتورية والاستقرائية تتابع على مر التاريخ . ويرى ماركس أن المجتمع في البدء لا توجد به طبقات ، ثم يأتي زمن تسود فيه الفروق الطبقيّة ثم يعقب ذلك زوال تلك الطبقات والرجوع إلى نظام الطبقة الواحدة عن طريق الثورة (٤٢) .

ويتساءل لاکوست عن سبب قول ابن خلدون بأن كل دولة تبدأ الدورة

(٣٩) المقدمة ص ٢٦٠ .

(٤٠) انجلز : ضد دوهرينج ، الطبعة الألمانية الثالثة ص ١٩٣ - نقلًا عن لينين : الدولة والثورة - دار التقدم - موسكو سنة ١٩٧٠ - ص ٢٥ .

(٤١) Y. Lacoste: Ibn Khaldoun - p. 155.

(٤٢) محمد علي نشأت - الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ١٩١ .

من جديد ولا تواصل ما بدأتها الدولة السابقة ويجب أن السبب في ذلك هو  
نغرات في فكر ابن خلدون :

١ - قوله بالتطور الدائري للعمارة في وقت قصير .

٢ - إعطاؤه أهمية كبيرة للأسباب الاجتماعية والسياسية للتدهور .

٣ - عدم إهتمامه بتطور القوى الإنتاجية<sup>(٤٣)</sup> .

ونحن وإن كنا نوافقه على المأخذ الأول ، فإننا لا نوافقه على المأخذ  
الثاني ، فابن خلدون في رأينا يذهب إلى أن سقوط الدولة إنما يكون بسبب  
التدهور السياسي والاقتصادي في نفس الوقت وليس التدهور السياسي  
وحده . يقول في المقدمة : « إن مبنى الملك على أساسين لا بد منها فالأول  
الأنشودة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند  
 وإقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال ، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في  
هذين الأساسين »<sup>(٤٤)</sup> .

أما من حيث عدم اهتمام ابن خلدون بتطوير القوى الإنتاجية فالعكس  
هو الصحيح . إن الاختلاف الموجود بين العمران البدوي والعمران الحضري  
يرجع في الحقيقة إلى اختلاف قوى الإنتاج وإلى تطورها . فالعمران البدوي  
يتميز بالزراعة والرعي بينما يتميز العمران الحضري بالصناعة التي تتطلبها  
احتياجات الحياة في المدن . أليس هذا اهتماماً بتطور الإنتاج عموماً ؟ وإذا كان  
ابن خلدون لم يهتم بتطور قوى الإنتاج اهتمام مفكري القرن العشرين بها فلأنه  
عاش في القرن الرابع عشر قبل الثورة الصناعية وبالتالي قبل أن تحدث طفرة في  
تطور قوى الإنتاج ، ولذا كان التطور الذي يمكن أن يوجد في عصره غير  
محسوس على الإطلاق بحيث يلتفت إليه . ويعود لأكوست فيلتمس لابن

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun - p. 130.

(٤٣)

(٤٤) المقدمة ص ٢٥٧ .

خلدون العذر في ذلك قائلاً إنه على كل حال ليست ثغرات خطيرة في فكر ابن خلدون .

ويجب أن نلاحظ أن مفكرنا عندما يدرس تطور الدولة لا يفعل ذلك من خلال التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعب ، بل من خلال تطور القبيلة الحاكمة أو من خلال الطبقة التي يكونها السلطان وحاشيته .

والطبقة المستغلة هي التي تنتصر دائماً على الطبقة الأرستقراطية عند ابن خلدون ويقول لنا د . مكّي أن ابن خلدون يعد فيلسوفاً للقوة لأن نظرياته سواء في الدولة أو في الحروب تمجد القوة القائمة على العصية<sup>(٤٥)</sup> . ونحب أن نشير إلى أن ابن خلدون عندما يتعرض لتطور الدولة يفعل ذلك من جميع النواحي ، سواء كان التطور من الناحية السياسية أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو من حيث تطور الأخلاق والقيم .

ويعتقد بوتول أن ابن خلدون يأخذ بالنظرية الديمقراطية كأفضل شكل من أشكال الدولة ودليلاً على ذلك قول ابن خلدون أن الإنفراد بالحكم من جانب السلطان يضعف العصية ثم يضعف اقتصاد البلاد ويؤدي إلى انهيارها من جميع الوجوه وإلى فنائها<sup>(٤٦)</sup> .

وهناك من يهاجم ابن خلدون قائلاً إن تطور الدولة عند ابن خلدون تطور دائري دائماً ، وبناء على هذا لا يحدث أي تطور في المجتمع الإنساني أو بمعنى أصح أي تقدم . وأعتقد في الحقيقة أنه يجب أن نفرق بين تطور الدولة وتطور المجتمع الإنساني ككل ، وهو الذي عرضنا له في الفصل الثالث ونعتقد أن التطور عند ابن خلدون يتخذ شكلاً حلزانياً تمثل كل دولة دائرة من دوائره وتتقدم مجموعة هذه الدوائر فيه إلى الأمام . ولذلك فإننا لا نوافق محسن مهدي عندما يقول إن حياة الدولة وحياة الحضارة متلازمان<sup>(٤٧)</sup> .

(٤٥) عبدالرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ٢٤٩ .

(٤٦) Gaston Bouthoul: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 65.

(٤٧) M. Mahdi: Ibn Khaldoun's philosophy of history, London 1957, p. 204.

لقد كان ابن خلدون متشائما في نظريته لتطور الدولة ويركز جل اهتمامه على انهيار الدولة : أسبابه وكيفية حدوثه كأنه يدرس أطوار المدينة المختلفة من أجل توضيح كيفية حدوث الانهيار . وإذا كنا قد أسهبنا في الكلام عن الطور الخامس وهو طور الانهيار فلأنه أهم الأطوار عند ابن خلدون . ولكن لماذا هذه النظرة التشاؤمية ؟ أعتقد أن ظروف عصره والحياة التي عاشها هي المسؤولة عن ذلك .

كان ابن خلدون رجلا سياسة سبر أغوار دنيا السياسة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر ، ورأى لانهيار والضعف اللذين يسودان العالم الإسلامي عموما ، ولاحظ بالذات تراجع رقعة العمران الإسلامي العربي في الأندلس تحت ضغط الأسباب ، رأى كل شيء ينهار فقال إن الدولة دائما تنتهي بالانهيار الكامل . ولا بد أن ابن خلدون كان يشعر بالمرارة ، ولا بد أنه كان يقول لنفسه وهو يكتب المقدمة كما يقول لنا د . طه حسين : إن القوانين التاريخية التي أعلن عنها تدعو للأسف ولكن هكذا يسير العالم ! (٤٨) .

## خاتمة

كان الهدف من هذه الدراسة هو إلقاء نظرة عصرية على فكر ابن خلدون ، هذا المفكر العبقري ، الذي ما زال العالم يدرس كتاباته حتى الآن ، ويكتشف فيها دائما ما يبهره ، دون انتزاعه مع ذلك من خلفياته الفكرية ، ومن ظروف عصره التاريخية . وقد حرصنا كل الحرص ، طوال الدراسة على تدعيم آرائنا وتحليلاتنا بالنصوص لأننا توقعنا أن ما أبرزناه من آراء لابن خلدون قد يصدم بعض القراء الذين قد يذهبون إلى استحالة صدور مثل هذه الآراء عن المفكر العربي الكبير ، بل إلى استحالة صدورها عن أي مفكر في القرون الوسطى .

ولقد قسمنا البحث إلى ستة فصول تناولنا في الأول منها « حياة ابن خلدون ومؤلفاته » . وذلك لأننا نعتقد أن دراسة حياة أي مفكر تساعد على فهم أفكاره وينطبق هذا بالذات على ابن خلدون الذي عاش حياة حافلة عريضة ، واحتك بصناع التاريخ ، ووضع منهجا جديدا لدراسة التاريخ . وقصدنا من دراسة مؤلفاته أن نبين جوانب فكره المتعددة وما أكثرها .

أما الفصل الثاني فكان لإثبات أن « ابن خلدون فيلسوف للتاريخ » . فالفكرة الشائعة عنه أنه مؤسس علم الاجتماع ، وقليل جدا من الأبحاث هي التي تدور حول فلسفته التاريخية رغم عظمتها . ولقد أثبتنا في هذا الفصل ، معتمدين على نصوص المقدمة ، أن ابن خلدون كان أولا وقبل كل شيء فيلسوفا للتاريخ . كما تناولنا منهجه في دراسة التاريخ ونقده للمناهج السابقة

عل منهجه ، وأوضحنا إلى أي حد كان هذا المنهج علميا ودقيقا ، وعصرنا إلى درجة كبيرة .

أما الفصل الثالث فقد عقدناه لشرح « تطور التاريخ عند ابن خلدون » . وأبرزنا فيه فقرة في المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون تنبه إلى تطور الكائنات الحية ، وإلى تطور الإنسان عن القرد ، وبذلك يكون مفكرنا الكبير قد بشر بنظرية داروين الشهيرة عن أصل الأنواع . والتطور عند ابن خلدون دياكتيكي تماماً ، وهذا جانب عصري من فكره . وعرضنا أيضا العوامل المختلفة التي تؤثر في تطور التاريخ عند ابن خلدون وأهمها العوامل الاقتصادية والطبيعية والدينية .

أما الفصل الرابع فقد بحثنا فيه « الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون وأهميته في تطور التاريخ » . وقد ظهر للقارئ في هذا الفصل ، أن ابن خلدون قال بأفكار اقتصادية هامة تعد مفاهيم رئيسية في دراسة الاقتصاد في عصرنا الحديث مثل قانون تقسيم العمل ، ومفهوم القيمة ، ونظرية الائتمان ، وظهر أيضا أن ابن خلدون قال بالاقتصاد الحر قبل آدم سميث .

أما الفصل الخامس فقد تناول « العصبية » باعتبارها من أهم وأطرف مفاهيم ابن خلدون ، وهمزة الوصل بين فلسفته في التاريخ وفلسفته السياسية ، وباعتبارها أساس قيام الدول ، وأهم محرك للتاريخ في رأي مفكرنا العربي العظيم . ولقد عرفنا العصبية وأوضحنا دورها السياسي والاجتماعي .

وفي الفصل السادس والأخير ، وهو بعنوان « الدولة وتطورها عبر التاريخ » قمنا بدراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنه كان يرى أن الدولة هي الإطار المناسب والضروري للحياة الاجتماعية الانسانية . وتناولنا أطوار الدولة المختلفة في رأيه : طور التأسيس ، فطور الانفراد بالملك ، فطور الفراغ والدعة ، فطور القنوع والمسألة ، وأخيرا طور الإسراف والتبذير . وهذه الأطوار غالبا ما تمر بها أية دولة . فالدولة تبدأ قوية لأنها تكون في هذه الفترة ما تزال محتفظة بصفات الحياة البدوية وأسلوبها ، وتنتهي عندما تنغمس في ترف

ورخاوة الحياة المدنية . ولقد نجد ابن خلدون البداوة ورأى أنها هي التي تحفظ الصفات الإنسانية العظيمة ، أما الحياة المدنية فهي التي تقضي عليها تماما . والدولة عنده تخضع لتطور حتمي فهي تنشأ بدورية ، ثم تنمو وتصل إلى ذروة قوتها وحضارتها المدنية ، ثم تبدأ في الإنهيار حتى تفنى لتبدأ دولة جديدة بدلا منها ولقد قارنا في هذا الفصل بين مفهوم الدولة وتطورها عند ابن خلدون ، ومفهوم الدولة وتطورها عند الماركسيين . ومما فعلنا ذلك إلا لشدة التشابه بينهما .

وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا في إلقاء بعض الضوء على ابن خلدون باعتباره فيلسوفا للتاريخ ، وفي إظهار بعض طرافة مفكرنا العربي الأصيل الذي بدت لنا آرائه في كثير من الأحيان أنها لا تمت إلى فكر العصر الوسيط ، وأنها لشدة جدتها وعصريتها تنتمي بالأحرى إلى القرن العشرين .





## المراجع

### أولاً : مراجع باللغة العربية

#### ١ - كتب ورسائل جامعية :

١ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) مقدمة ابن خلدون - طبعة ثانية - طبعة المطبعة الأدبية - بيروت سنة ١٨٨٦ .

٢ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) مقدمة ابن خلدون - نشر وتحقيق وتقديم د. علي عبد الواحد وافي - طبعة ثانية - لجنة البيان العربي سنة ١٦٥ .

٣ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا - عرض وتعليق عمدة ابن تايوت الطنجي - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١ .

٤ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) لباب المحصل في أصول الدين - نشر وتحقيق الأب الاوغسطيني لومياتيو رويو - منشورات معهد مولاي الحسن - دار النطباع المغربية سنة ١٩٥٢ .

٥ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والمعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - طبعة بولاق سنة ١٨٧٦ .

- ٦ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) تاريخ ابن خلدون - تعليق الأمير شبيب ارسلان - الناشر محمد الحبابي سنة ١٩٣٦ .
- ٧ - جرجي زيدان تاريخ آداب اللغة العربية - مطبعة الهلال سنة ١٩١٣ .
- ٨ - د. حنا الفاخوري و خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية - جزءان - دار المعارف - بيروت - الجزء الأول سنة ١٩٥٧ - الجزء الثاني سنة ١٩٥٨ .
- ٩ - دي بور ( ت. ج ) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. عبد الهادي أبو ريذة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ .
- ١٠ - روزنتال ( فرانز ) علم التاريخ عند المسلمين - ترجمة د. صالح أحمد العلي - مراجعة محمد توفيق حسين - مكتبة المثنى - بغداد سنة ١٩٦٣ .
- ١١ - ساطع الحصري دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٦١ .
- ١٢ - د. طه حسين فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - تحليل ونقد - ترجمة محمد عبد الله عنان - الطبعة الأولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٢٥ .
- ١٣ - د. عبد الرحمن بدوي مؤلفات ابن خلدون - منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة سنة ١٩٦٢ .
- ١٤ - د. عبد الرازق المكي الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠ .
- ٢٥ - د. عبد العزيز عزت فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع القاهرة سنة ١٩٥١ .
- ١٦ - د. علي عبد الواحد وافي عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب - سنة ١٩٦٢ .
- ١٧ - د. عمر فروخ كلمة في ابن خلدون ومقدمته - سلسلة دراسات قصيرة في

الأدب والتاريخ والفلسفة - بيروت سنة ١٩٤٣ .

١٨ - د. قدرى حافظ طوقان الخالدون العرب - دار العلم للملايين - بيروت  
سنة ١٩٥٤ .

١٩ - كار ( ادوارد ) ما هو التاريخ - ترجمة د. أحمد حدي محمود - الإدارة العامة  
للثقافة سلسلة الألف كتاب - سنة ١٩٦٢ .

٢٠ - لينين ( فلاديمير ) الدولة والثورة - دار التقدم - - موسكو سنة ١٩٧٠ .

٢١ - لينين ( فلاديمير ) ماركس - انجلز - الماركسية - دار التقدم - موسكو سنة  
١٩٦٨ .

٢٢ - لينين ( فلاديمير ) مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة - دار  
التقدم - موسكو سنة ١٩٧٠ .

٢٣ - لينين ( فلاديمير ) مختارات لينين - ٤ أجزاء - دار التقدم - موسكو سنة  
١٩٦٨ .

٢٤ - ماركس ( كارل ) رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي - جزءان - ترجمة  
محمد عيتاني مكتبة المعارف - بيروت سنة ١٩٥٦ .

٢٥ - ماركس ( كارل ) وانجلز ( فريدريك ) . الايديولوجية الألمانية - ترجمة  
جورج طرابيشي - دار دمشق للطباعة والنشر - سنة ١٩٦٦ .

٢٦ - محمد أحمد أبوزهرة . المذاهب الإسلامية - الألف كتاب - العدد ١٧٧ -  
إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر .

٢٧ - د. محمد طه بدوي . تنظيم السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة  
والنشر - الاسكندرية سنة ١٩٦٨ .

٢٨ - د. محمد عبدالله عنان ابن خلدون - حياته وتراثه الفكري - طبعة ثانية -  
القاهرة سنة ١٩٥٣ .

٢٩ - د. محمد علي نشأت. الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٣٠ - د. محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - مطبعة المعارف القاهرة سنة ١٩٢٧ .

٣١ - د. مصطفى عبد الرازق تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٣٢ - د. يحيى هويدي الفلسفة في الميثاق - المكتبة الثقافية - العدد ١٣٣ - الدار المصري للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥ .

## ٢ - دوائر المعارف :

٣٣ - دائرة معارف البستاني - المجلد الأول - بيروت سنة ١٨٧٦ .

٣٤ - الموسوعة العربية - دار زيجاني للطباعة والنشر - بيروت .

## ٣ - مؤتمرات :

٣٥ - أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢ منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة سنة ١٩٦٢ .

## ٤ - مقالات :

٣٦ - جارودي ( روجيه ) ابن خلدون - مجلة الهلال .

٣٧ - رشدي صالح : لم أزيغ التاريخ ولم أخن الأمانة العلمية عندما قلت : هذا الرجل سبق فلاسفة العصر الحديث ، وشهودي على ما أقول أكبر علماء أوروبا وأمريكا - الجمهورية ٢ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٨ - رشدي صالح : سر عبقرية ابن خلدون أنه تلميذ عبقرى للحضارة

العربية - لم ينتل عن أوروبا القديمة أو الوسيطة - الجمهورية ١٦ سبتمبر

١٩٦١

٣٩ - د. لويس عوض: عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ١٥ سبتمبر

١٩٦١

٤ - د. لويس عوض: عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ٢٢ سبتمبر

١٩٦١

## ثانياً - مراجع باللغات الأجنبية

### ١ - كتب :

- 1 — Adoratsky, V.: Dialectical Materialism - International Publisher New York, 1934.
- 2 — Afanasyev, V.: Marxist Philosophy - Progress Publishers - Moscow, 1968.
- 3 — Aron (Raymond): La philosophie critique de l'histoire - Collection. Points - 1970.
- 4 — Aron (Raymond): Les tapes de la pensée sociologique - N.R.F. Editions Gallimard - 1967.
- 5 — Bigo (Pierre): Marxisme et humanisme - Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx - P.U.F. 1954.
- 6 — Bouglé, C.: Qu'est-ce que la sociologie ? 5ème édition - Felix Alcan - Paris, 1925.
- 7 — Bousquet, G.H.: Ibn Khaldoun, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima - Glassés et traduits - Editions Marcel Rivière et Cie, 1965.
- 8 — Bouthoul, G.: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale - Paris 1930.

- 9 — Brochermann (Carl): Histoire des peuples et des états islamiques - Payot - Paris 1949.
- 10 — Cairns (Grace): Philosophies of history - Editions Peter own, 1963.
- 11 — Cuvillier (Armand): Introduction à la sociologie - 4ème édition, Collection Armand Colin - Paris, 1949.
- 12 — Duplessy (Lucien): L'Esprit des civilisation, les lois de leur naissance, de leur vie et de leur mort - Paris, 1955.
- 13 — Durkheim (Emile): Sociologie et philosophie - Paris 1924.
- 14 — Duverger, M.: Sociologie politique - Paris 1967.
- 15 — Dville ( Gabriel): Le Capital - résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique - Paris 1934.
- 16 — Ezzat (Abdel Aziz): Ibn Khaldoun et sa science sociale - Université de Fouad 1er - Le Caire 1947.
- 17 — Flint (Robert): History of the philosophy of history - Editions W. Blackwood and Sons Ltd. - 1894.
- 18 — Garaudy, R.: Karl Marx - Editions Seghers - 1964.
- 19 — Gouhier, H.: L'histoire et sa philosophie - Librairie philosophique.
- 20 — Gurvitch (Georges): Traité de Sociologie - Paris 1962.
- 21 — Gurvitch (Georges): Le Vocation actuelle de la sociologie - P.U.F. - Paris 1950.
- 22 — Hemsoë, G.: An account of the great historical work of the African philosopher - London 1832.
- 23 — Huart, Cl.: Littérature Arabe - Librairie Armand Colin - Paris 1902.

- 24 — Hussein (Taha): La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun - Etude analytique et critique - Paris 1918.
- 25 — Issawi (Charles): An Arab philosophy of history - London 4th. Impression, 1963.
- 26 — Lacoste (Yves): Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire, passé du tiers - monde - François Maspero - Paris 1966.
- 27 — Lahbabi, M.A.: Ibn Khaldoun - Présentation, Choix de textes, Bibliographie - Editions Seghers - 1968.
- 28 — Laurent, F.: La philosophie de l'histoire - Paris 1870.
- 29 — Lefebvre, H.: Sociologie de Marx - 2ème édition - Collection Sup. P.U.F.
- 30 — Lénine, V.: Œuvres choisies - 2 Volumes - Editions en langues étrangères - Moscow.
- 31 — Machiavel (Nicolas): Le Prince - Edition R. Simon - Paris 1936.
- 32 — Mahdi (Muhsin): Ibn Khaldoun's philosophy of history - A study in the philosophic foundations of the science of culture Georges Allen and Unwin Ltd. - London 1957.
- 33 — Mahmassani (Sobhi): Les idées économiques d'Ibn Khaldoun - Essai historique, analytique et critique - Lyon 1932.
- 34 — Marx (Karl): Misère de la philosophie - Editions Sociales - Paris, 1946.
- 35 — Marx, K. and Engles, F.: Manifesto of the communist party - U.S.S.R. - 1949.
- 36 — Mendras (Henri): Eléments de sociologie - Collection U. Armand Colin - Paris, 1967.
- 37 — Montesquieu, Ch.: De l'esprit des lois - Editions Garnier Frères - Paris, 1910.

- 38 — Nickolson, R.: A literary history of the Arabs - Cambridge University, 1930.
- 39 — Podossietnik, V. and Yakhot, O.: Précis de matérialisme dialectique - Editions du Progrès - Moscow.
- 40 — Provençal (Lévi): La civilisation Arabe en Espagne - Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui - 3ème édition - Paris 1961.
- 41 — Rabi (Muhammed Mahmoud): The political theory of Ibn Khaldoun - Leiden 1967.
- 42 — Rosenthal (Erwin): Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century - Manchester University, 1940.
- 43 — Russel (Bertrand): Histoire des idées au 19ème siècle - Liberté et organisation - traduit de l'anglais par A.M. Petit Yean - N.R.F. Paris, 1951.
- 44 — Schmidt, N.: Ibn Khaldoun Historian, sociologist and philosopher - New York, 1930.
- 45 — Sédillot, L.A.: Histoire universelle - Hachette - Paris 1854.
- 46 — Seignobos (Charles): La méthode historique appliquée aux sciences sociales - F. Alcan - Paris, 1901.
- 47 — Slaae (Baron de): Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun - traduits en français et commentés - 3 volumes - Paris 1863 - 1865 - 1868.
- 48 — Sourdel (Dominique and Janine): La civilisation de l'Islam classique - Collection des grandes civilisations - Arthaud - Paris, 1968.
- 49 — Toynbee (Arnold): A study of history - Volume III - Oxford University Press - London, 1948.
- 50 — Toynbee (Arnold): L'histoire, un essai d'interprétation - Volume I à VI de "A study of history" - Abrégé par Somervell -



- Traduit par Elizabeth Julia - N.R.F. - Paris, 1951.
- 51 — Vaux (Cara de): Les penseurs de l'Islam - tome I - Librairie Paul Geuthner - Paris, 1921.
- 52 — Walsh, H.: An introduction to philosophy of history - Oxford University - London, 1953.
- 53 — Yakhot, O.: Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? - Editions de Moscow - Série Essais et documents.

### ٤ - دوائر معارف :

- 54 — Encyclopédia American - Volume XIV - U.S.A. - 1962.
- 55 — Encyclopédia Britannica - Volume XII - U.S.A. - 1966.
- 56 — Encyclopédia de l'Islam - Tome II - 1927.
- 57 — Grand Larousse Encyclopédique - Tome III - Librairie Larousse - Paris, 1960.

### ٣ - مقالات :

- 58 — Alam (Manzoor): Ibn Khaldoun's concept of the origin, growth, and decay of cities - Islamix Culture - Volume XXXIV No. 1.
- 59 — Gibb, H.A.R.: The islamic background of Ibn Khaldoun's political theory - Bulletin of the school of oriental studies, Volume VII - Part 1 - London 1933 - 1935.
- 60 — Khourye (Yosé): Une traduction - portugaise de la Moqaddima d'Ibn Khaldoun - Mélanges - No. 7, 1962 - Institut Dominicain d'études orientales du Caire.
- 61 — Prakash, B.: Ibn Khaldoun's philosophy of history - Islamic culture - Volume XXVIII - No. 1 and Volume XXIX No. 1.



## المحتويات

٧	مقدمة
١٣	الفصل الأول : حياة ابن خلدون ومؤلفاته
٥١	الفصل الثاني : ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ
٨٥	الفصل الثالث : تطور التاريخ عند ابن خلدون
	الفصل الرابع : الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون
١٢٧	وأهميته في تطور التاريخ
	الفصل الخامس : العصبية والانتقال من فلسفة التاريخ
١٤٧	إلى الفلسفة السياسية
١٧٩	الفصل السادس : الدولة وتطورها عبر التاريخ
٢٠١	خاتمة
٢٠٥	قائمة المراجع

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠٠٧ / ٥٤٣٤٢٦